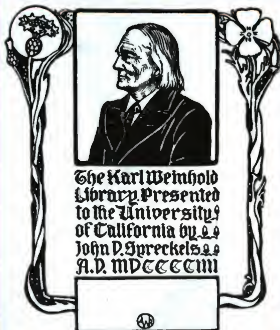


Das Leben der vorislâmischen Beduinen, nach den Quellen ...

Georg Jacob


The Karl Weinhold
Library Presented
to the University
of California by
John D. Spreckels
A.D. MDCCCCIII

Studien in arabischen Dichtern.
Heft III.

Das Leben
der
vorislâmischen Beduinen

nach den Quellen geschildert

von

Dr. Georg Jacob,
Privat-Docenten der morgenl. Sprachen an der Univers. Greifswald.

Berlin.
Mayer & Müller.
1895.

Seit den Erfolgen der vergleichenden Sprachwissenschaft beginnt die vergleichende Methode auch auf andern Wissensgebieten eine immer grössere Rolle zu spielen. Eine vergleichende Rechtswissenschaft, eine vergleichende Literaturgeschichte, eine vergleichende Ästhetik und andere Disciplinen beginnen sich zu entwickeln. Der Gedanke die Gesammt-Entwickelung der Menschheit auf Grund der Eigenart ihrer ethnischen Faktoren zu erforschen, die mit jeder Vermischung neue Kulturgebilde zeitigen, fordert zunächst eine lange Reihe von Einzelarbeiten der Specialisten. Vielfach ward auch bereits das Gesammtleben einzelner Völker in einzelnen Perioden wissenschaftlich aufgenommen. Ermans Aegypten, Lanes Manners and customs, Zimmers Altindisches Leben, Wilh. Geigers Ostiranische Kultur, Brinckmanns Kunst und Handwerk in Japan, die hebräischen Archäologien von Nowack und Benzinger, Alwin Schultz Höfisches Leben zur Zeit der Minnesinger und andere Erscheinungen sind Bausteine für einen wissenschaftlichen Neubau, für den der alte humanistische (!) Grundriss des Reformationszeitalters nicht mehr verwendbar ist. Da manches Volkstum ohne literarische Denkmäler der Vergessenheit verfallen nur eine Lücke in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit hinterlässt, scheint es um so mehr geboten, die Hinterlassenschaften aller jener Nationen, denen wir eine Fülle reichen Materials verdanken, wie der Assyrer und Araber zu verwerten. Für das arabische

Gebiet blieb eine einschlägige vor einigen Jahren von S. M. König Oskar von Schweden gestellte Preisaufgabe leider ungelöst. Auch vorliegende Arbeit macht sich nicht anheischig abschliessende Resultate zu bieten.

Ursprünglich eine Einleitung in meine Vorlesung über Kulturgeschichte des Islâm ist sie allmählich zu einem selbständigen Ganzen herangewachsen und nur mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der bisherigen Hülfsmittel auf diesem Gebiete übergebe ich sie dem Drucke, für den sie ursprünglich nicht bestimmt war[1]). Diese Entstehungsgeschichte mag das trotz sorgfältiger Bearbeitung vielleicht doch noch bisweilen hervortretende rhetorische Element entschuldigen. Die Quellenbelege habe ich überall nachgetragen, nur in ganz vereinzelten Fällen, in welchen die Exemplare der Berliner Bibliothek hartnäckig verliehen blieben, war dies unmöglich.

Von Freytags „Einleitung in das Studium der Arabischen Sprache bis Mohammed und zum Teil später“ (Bonn 1861) unterscheidet sich meine Arbeit dadurch, dass sie direkt auf den Originalquellen und nicht auf einigen arabischen Wörterbüchern fusst, wodurch allein eine weitere kritische Sichtung des Stoffes ermöglicht wird. Heidnisches und Islâmisches ist bei Freytag ja fast garnicht gesondert, *H*amâsa, Qâmûs, Gauharî, Meidânî, *H*arîrî u. a. sind durcheinander gemengt. Wie flüchtig der Verfasser gearbeitet hat, ersieht man beispielsweise daraus, dass er häufig dieselbe Bemerkung 2 bis 3 mal kurz hintereinander macht. So heisst es S. 191 daselbst: „Die Araber vor Mohammed glaubten, dass das Grab eines solchen [Ungerächten, im Original ohne vernünftige Beziehung] dunkel sei, aber wenn Rache geübt sei, glänze. Schultens ad Ispahan. p. 18.“ Einige Zeilen weiter auf derselben Seite: „Wenn jemandes Tod gerächt wurde, glaubte man, dass sein

1) Einiges daraus wurde bereits vor 2 Jahren im Globus publicirt.

Grab glänze; hingegen war sein Grab dunkel, wenn Sühngeld genommen wurde, oder sein Tod nicht gerächt. Ham. T. I p. 107." Oben auf der folgenden Seite 192 liest man: „Das Grab dessen, der gerächt sei, glänze. vergl. Schultens ad Ispahan. p. 18 Hamas. ۱۴۷ 1." Auf denselben Seiten (191, 192) wird uns auch zweimal versichert, dass es für schimpflich gehalten wurde Sühngeld anzunehmen. S. 277 lesen wir: „In Bahrain ist Darin ein Ankerplatz mit einem Markt, wohin aus Indien der Moschus gebracht wurde"; nach dem Grundsatz „Repetitio est mater studiorum" heisst es dann auf der folgenden Seite 278: „Darin ist ein Ankerplatz, wohin Moschus aus Indien gebracht wurde." Da, wie nun die Verhältnisse einmal liegen, derartige Bücher immer manche Bewunderer zählen, bin ich im Allgemeinen auf Einzelheiten, die man bereits bei Freytag findet, nicht näher eingegangen.

Auch die Vorarbeiten moderner Orientalen wie Selim An*ḥ*ûrî's Kanz an-nâ*ẓ*im (Bêrût 1878) sind selten herangezogen, da trotz des Fleisses und der Sprachkenntnis einzelner orientalischer Gelehrten ihre gänzliche Unkenntnis der Aufgaben moderner Wissenschaft, ihr Mangel an historischem Sinn und kritischer Methode eine zu tiefe Kluft zwischen uns und ihnen befestigt hat.

Dagegen haben Nöldekes einschlägige Abhandlungen und Kritiken sowie Arbeiten seiner Schule z. B. Fraenkels Aram. Fremdwörter meinen Beobachtungen oft den Weg gewiesen. Reiche Anregung verdanke ich auch Wellhausens Skizzen, dessen feines Gefühl für Völker- und Schriftsteller-Individualität mir nicht entgangen ist, wenn ich auch im Einzelnen häufig zu entgegengesetzten Ansichten gelangte.

Meine Absicht war weniger möglichst viel Stoff aufzustapeln als die, den während einer längeren Dichter-Lektüre aufgenommenen Stoff zu sichten und geistig zu durchdringen. Ich zweifele, dass irgend Jemand mit alleiniger Ausnahme

des Herrn Geheimrat Ahlwardt jetzt bereits eine absolute Vollständigkeit auf diesem Gebiete erreichen könnte; selbst Wellhausen und Schwarzlose haben darauf verzichtet. Ich habe im Gegenteil noch viel Material, das bereits gesammelt war, z. B. aus den Kapiteln Flora und Fauna als überflüssigen Ballast ausgeschaltet, um nicht das Charakter-Bild zu verundeutlichen, andere Kapitel wie die über Recht, Religion einstweilen überhaupt zurückgelegt. Verse, bei denen verschiedene Auffassungen von etwa gleicher Berechtigung sich gegenüberstehen oder deren Sinn überhaupt dunkel ist, wurden in der Regel nicht verwandt, um die Verfälschungsgefahr zu vermeiden. Da ich selbst nur eine beschränkte Zahl der herangezogenen Bücher besitze, war ich leider genötigt jedesmal die gerade entliehene Ausgabe zu citiren; einige Sachen, die in Berlin im Lesesaal stehen und daher nicht versandt werden, konnte ich nur dort also zeitweilig benutzen. Bei der Transscription des Hebräischen folgte ich dem älteren Usus צ durch z, ז durch s wiederzugeben, weil sich derselbe vielfach eingebürgert hat (vrgl. Schreibungen wie Zephanja) und dem Lautwert der Zeichen in unserer Sprache näher steht. Dadurch sind allerdings einige Inconsequenzen bedingt, wie die, dass derselbe Laut im Arabischen anders wiedergegeben wird als im Hebräischen, doch werden dieselben auch sonst nicht beseitigt, indem man fast allgemein denselben Laut im Hebr. durch ch, im Arab. aber durch *h* oder kh, und das hebr. ʿ im Arab. bisweilen durch *g* ausdrückt. Auch einige andere Inconsequenzen z. B. die bald römischen bald arabischen Gedichtsnummern der Dîwâne, die Wiedergabe der Endvokale etc. habe ich aus Mitleid stehen lassen, damit freiexemplarlüsterne Massen-Recensenten nicht ausschliesslich Phrasen zu drechseln brauchen.

Unter den vielen Unvollkommenheiten des Buches empfinde ich keine lebhafter als den Mangel an Autopsie. Wäre

mir vergönnt gewesen auch nur kurze Zeit unter den schwarzen Zelten zu leben, so hätte ich sicherlich das Volksbild schärfer und treffender zu erfassen und gestalten vermocht. Was jedem Studenten der antiken Archäologie leicht erreichbar, ist ja für uns Orientalisten noch immer eine Unmöglichkeit.

Gewisse Randbemerkungen bitte ich nicht wieder dahin zu misdeuten, dass ich einen Zweig der Wissenschaft anfeinde, von dem wir, wie ich gerne zugebe, noch Manches lernen können. Ich bekämpfe nur gewisse Vorrechte, die der überwiegenden Mehrzahl derer unberechtigt erscheinen, welche sich nicht von Kindesbeinen an ausschliesslich mit der klassischen Philologie intensiver beschäftigt haben. Abgesehen davon, dass Einseitigkeiten der Philologie in ihrer Gesammtheit Abbruch thun, sie schliesslich mehr und mehr zum Gegenstand der Abneigung unter den Gebildeten machen, verkümmert der klassicistische Fanatismus die Empfänglichkeit für das Schöne in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, entfremdet dadurch der Natur und sucht das geistige Leben der Gegenwart in den Formen einer fremden Völker-Individualität zu ersticken.

Die im Texte mehrfach erwähnte Kritik des Liter. Centralbl., in welcher Herr Prof. Socin für die Arbeitsmethode seines Erlanger Collegen Prof. Abel Partei nimmt, athmet, trotzdem sie mir auch nicht einen Fehler nachweist, eine hochgradige Gereiztheit, deren Grund mir unbekannt, jetzt auch gleichgültig ist, und versucht daneben zu witzeln. Auf dies unerquickliche Machwerk, aus dem Niemand wissenschaftlich etwas lernen kann, näher einzugehen, würde ich verzichten, wenn es nicht den Sachverhalt unrichtig darstellte. Ich mache Herrn Abel den auch von Wellhausen gegen ihn erhobenen Vorwurf, dass er die Malerei des Begriffs durch Adjectiva, die in der arabischen Poesie nahezu das Wesentlichste ist, oft gänzlich zerstört, indem er lediglich das Sub-

stantiv, welches die Commentare zur Erleichterung des Verständnisses nennen, nicht aber den Dichter übersetzt. Socin wendet in arger Flüchtigkeit dieses auf einen Fall an, auf den sich mein Vorwurf garnicht bezieht. Bevor er zu höhnen begann, hätte er gefälligst Abel S. 142 nachschlagen sollen, wo „bekothet“ steht. Der Vers bleibt immerhin für den vorislâmischen Realismus charakteristisch, während Socin für nachträgliche Verbesserung des Geschmacks altarabischer Dichter eintritt, — so unwesentlich der vorliegende Fall, doch ein bedenkliches Zeichen von Unklarheit über philologische Methode! Die Erklärung von ba'îr durch Mistvieh, die Socin zu bespötteln versucht, ist zunächst, was er nicht zu wissen scheint, richtig, sodann lehrreich, weil die Benennung zeigt, wie hoch man den Wert des vom Kamele gelieferten Brennmaterials im holzarmen Arabien veranschlagte. Sie wurde von mir besonders hervorgehoben, weil das Wort seiner Etymologie wegen, die den Arabern ganz geläufig (vrgl. Demîrî I ١٣٠) eben nicht für das edle Reitkamel gebräuchlich ist (Imr. m. 14 Zeichen des Unwillens) wie es Socin anwendet in einer Weise, als ob ich es vollkommen töricht gebrauche. So viel zur Beleuchtung seines Verfahrens. Vor voreiligem „in die Druckerei schicken“ thäte Herr Socin besser sich selbst zu hüten, seine eigenen Publicationen, obwohl meist mit einem Compagnon unternommen, sind oft recht unangenehm misraten. Seine Entdeckung des arabischen Alexandriners hätte er „besser anderswo“ einer reiflichen Prüfung unterzogen. Vielleicht könnte, da seine auf den modernen Orient bezüglichen Arbeiten von Orientalisten in den seltensten Fällen nachgeprüft werden können, auf dem von Socin jetzt alljährlich inscenirten orientalisch-occidentalischen Zauberfest diesmal ein Vortrag des Herrn Consul Wetzstein aus seinem von Correcturen bis zur Unleserlichkeit geschwärzten Handexemplar eines Socinschen Meisterwerkes ins

Fest-Programm aufgenommen werden. Sonst erlaube ich mir einen anderen Vorschlag. Wie die gesammte Leistungsfähigkeit der Schule Sachau demnächst zu unserer Freude in einer Jubelschrift an den Entdecker des arabischen Volksschauspiels aus Mala'ja dem Orientalisten-Publicum vorgeführt werden soll, so würde es nicht minder einem tief empfundenen Herzensbedürfnis der deutschen Orientalisten entsprechen, wenn man die Perlen Socinscher Kritik in einem Sammelwerke gleichsam an seidener Schnur aufreihte, damit sein Ruhm wie der „Neumond" leuchte. Die Stumme-Kritik eröffne den Reigen. Eine Titel-Vignette zu ersinnen, überlasse ich dem Ingenium jener reformatorischen Kraft, welche für die neuesten Hefte der Leipziger Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins ein orientalisches Irrenhaus nebst der Aufschrift Mûristân durchgesetzt hat. Das Buch wird natürlich am angemessensten mit der neuen internationalen Patent-Transscription gedruckt.

Der hiesigen Bibliotheksverwaltung schulde ich aufrichtigen Dank, weil sie meinen oft etwas zahlreichen Wünschen stets mit grossem Wohlwollen entgegenkam. Der Munificenz des Herrn Grafen C. von Landberg verdanke ich mehrere wertvolle orientalische Drucke, die ich sonst kaum hätte verwerten können. Bei der Correctur unterstützten mich die Herren Dr. Giese und stud. theol. et phil. Littmann. Letzterem verdanke ich auch den Index.

Greifswald, 15. Juli 1895.

Georg Jacob.

Inhaltsübersicht.

Abkürzungen.

Ag = Kitâb al-*ag*ânî, Bûlâqer Druck.
AZ = Abû Zaid, Kitâb an-nawâdir, Bêrût 1894 Seite.
B = Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, Weimar 1831 Seite.
BGA = Bibliotheca geographorum Arabicorum ed. de Goeje.
Bukhârî muss ich in der Ausg. 1280 h. citiren.
D = Demini.
DH = Dîwân der Hudhailiten.
FAF = S. Fraenkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886 S.
FE = G. W. Freytag, Einleitung in das Studium der Arabischen Sprache S.
h = Hegra.
H = *H*amâsa ed. Freytag S.
HS = Fr. Hommel, Die Namen der Säugetiere bei den südsemitischen Völkern, Leipzig 1879 S.
JA = Journal Asiatique.
JH = Jbn Hischâm ed. Wüstenfeld S.
K = Kitâb.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek.
L = Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter, deutsch von Zenker.
LA = Lisân al-ʿArab.
m = Muʿallaqa. Hinsichtlich der Verszählung folgte ich wie in den früheren Heften Arnold-Abel.
M = Mufa*dd*alîjât ed. Thorbecke.
MDh = Masʿûdî, Murûg edh-dhahab (Pariser Ausg.)
NB = Nöldeke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, Hannover 1864 S.
OB = Orientalische Bibliographie.
SchW = Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, Leipzig 1886 S.
WR = Wellhausen, Reste arabischen Heidentumes (Skizzen und Vorarbeiten III.)
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.



Hat ein Culturvolk einen gewissen Grad der Überbildung erreicht, so sucht es gerne in seiner Literatur mit der Natur von neuem Fühlung zu gewinnen, sich an dem Leben der Naturvölker zu erfrischen. Ich will nur an die Germania des Tacitus, die Bucolica Vergils erinnern, welche diesem Zuge der Volksseele ihre Entstehung verdanken. Nur wenige Nationen sind so glücklich dieses Sehnen an den Wiegenliedern der eigenen Kindheit stillen zu können; zu diesen wenigen gehören die Araber. Als ihre Erobererscharen auf dem Boden alter Kulturen selbst zu einem Kulturvolke herangereift waren, erwachte auch in ihnen hie und da die Sehnsucht nach den ungefärbten Sitten der Beduinen, und sie begannen die Lieder zu sammeln und schriftlich zu fixiren, denen einst ihre heidnischen Ahnen in den Zeltlagern der fernen Wüstenheimat gelauscht hatten. Selbst in Spanien wird das Interesse für die Hinterlassenschaft der Gâhilija[1]) lebendig.

Naturgemäss konnte diese Regung nicht die breiten Schichten der städtischen Bevölkerung erfassen, denen das Idiom der alten Dichter bereits zu schwer verständlich ge-

1) Goldzihers bekannter Deutung des Wortes kann ich nicht beipflichten, da die Bezeichnung nach dem *H*adith unter den Städtern in Mu*h*ammads Umgebung aufgekommen zu sein scheint, auch würde wol Niemand Abû Gahl mit Vater der Barbarei oder Wildheit übersetzen mögen. Beachtenswert scheint mir Wellhausen's Zusammenstellung des Wortes mit dem neutestamentlichen ἄγνοια (namentl. Apostelgesch. 17,30 nicht 16,30 wie WR S. 67 Anm. 1 steht.)

worden war, um einen leichten Genuss zu ermöglichen. Dass aber bei den Gebildeten doch noch ästhetisches Verständnis lebte, geht daraus hervor, dass aus vielen der alten Gedichte eine Anzahl von Versen zu kleinen Liedern componirt wurde und dass diese Compositionen sich mündlich fortpflanzten, wofür das Kitâb al-aġânî zahlreiche Belege bietet. So wurde ein Lied des ʿAlqama von Ibn Suraig (Omeijadenzeit) componirt s. Socin's ʿAlqama S. ١٨. Vielfach wanderten allerdings die Lieder aus der Wüste sogleich in die Studirstube. Zuerst hatten die Qorân-Exegeten und Grammatiker, welche häufig Nicht-Araber waren, ihre Aufmerksamkeit denselben zugewandt, um aus ihnen Belegverse zur Erklärung seltener Worte zu sammeln. Ḥadithe, welche den Propheten dies empfehlen lassen, sind natürlich gefälscht, wonach die von R. Basset (La poésie arabe anté-islamique) vorgetragene Ansicht zu corrigiren ist. Auch zu diesen literarischen Bestrebungen gab demnach die Theologie den ersten Anstoss, wie wir Ähnliches auf andern Gebieten beobachten können, wie beispielsweise die Bestimmung der Qibla zu astronomischen Studien angeregt hat. Es ist bezeichnend, dass die Sammlung der Lieder um ihrer selbst willen bereits in der Omeijadenzeit ihren Anfang nahm. Die omeijadischen Khalifen hingen treuer an der Tradition der Heidenzeit als die frommen ʿAbbâsiden. Ḥammâd ar-râwija, ein lebendiges Sammelwerk alter und neuer Gedichte, war ein oft citirter Gast am Hofe zu Damascus. Als er dagegen zum ersten Mal zum Manṣûr gerufen wurde, sagte er zu dem Freunde, welcher ihm die Aufforderung überbrachte: „Lass mich, denn mein Glück war mit den Söhnen Omeijas und mein Einkommen war bei diesen gut“[1]). Mit dem allgemeiner werdenden Gebrauche der Schrift unter den Arabern war der

1) Aġ V S. 169; vrgl. 170 Z. 4.5.

Gedanke der Aufzeichnung des überlieferten Steffes nahe gelegt[1]). Die Aufzeichnung überlieferte ihn den Bücher-Philologen. Diesen Männern kam das direkte Interesse an der Poesie bald abhauden. Die meisten Liedersammlungen werden nun mit Commentaren ausgestattet, die anfangs noch vielseitigere Interessen bekunden, mit der Zeit aber immer mehr dürftige pedantische Schulbücher werden. Zûzenî's Commentar zu den 7 Mu'allaqât ist ein Beispiel für letzteres Genre. Die Poesie wird für die Scholastik des scharfsinnig ersonnenen, aber durchaus unwissenschaftlichen Systems der arabischen Nationalgrammatik ausgebeutet, obwohl sie dazu das denkbar ungünstigste Object ist. Von dieser ganzen einheimischen Grammatik dürften schliesslich nur einige Beobachtungen, Theorien wol überhaupt nicht der modernen wissenschaftlichen Kritik, deren Arbeit allerdings erst beginnt, Stand halten. Daher können wir zwar aus der reicheren sprachlichen Erfahrung dieser alten Philologie Nutzen ziehen, weil sie, wenn das Arabische auch nicht immer ihre Muttersprache war, doch damit in innigerem Connex standen als die meisten modernen Universitäts-Orientalisten[2]), da sie in orientalischen

1) Wellhausen behauptet Reste S. 201, die arabische Poesie sei schwerlich so spät aufgezeichnet worden „wie die gestrengen Kritiker annehmen". Die von ihm beigebrachten Daten scheinen mir aber die herrschende Ansicht nicht zu modifiziren. Dass in Syrien der Gebrauch der Schrift verbreitet war, dass es im christlichen *H*îra viele Schreiber gab, war jenen gestrengen Kritikern schwerlich unbekannt, unter den Heiden Arabiens dagegen war die Kunde der Schrift vor dem Islâm eine Seltenheit.

2) Daraus kann gegenwärtig dem Einzelnen kein Vorwurf erwachsen: Bis zum beginnenden Mannesalter beschäftigen unsern Geist vornehmlich belanglose Scharmützel alter Duodezvölker in Latium und dem Peloponnes. Die ersten Universitätssemester werden von jedem höher Strebenden der Basirung einer allgemeinen Bildung gewidmet. Für orientalische Promotionsschriften ist dann z. B. noch in Berlin das lateinische Idiom vorgeschrieben. Man könnte mit gleichem Recht die Promotionsschrift klassischer Philologen in chinesischer oder assyrischer

Anschauungen lebten und Sprachgefühl durch Studium aus der Ferne nur bis zu einem gewissen Grade erworben werden kann; deckt sich doch das, was uns logisch am richtigsten erscheint, nicht immer mit dem, was dem Sprachgenius am angemessensten ist. Dagegen verfügt die moderne Wissenschaft mit der altarabischen verglichen über schärfere vorurteilsfreiere Kritik, einen weiteren Gesichtskreis (von einigen Ausnahmen abgesehen) und manche jenen gänzlich unbekannten Hülfsquellen z. B. die andern semitischen Sprachen. Dazu kommt, dass die alten Philologen selten ihre Unkenntnis eingestehen z. B. Wörter, die sie nicht erklären konnten, mit Vorliebe zu Personennamen stempeln, indem sie die Sache damit erledigt wähnten; ich erinnere nur an den Lanzenbieger Samhar und seine Gemahlin Rudaina, die ihren Gatten bei seiner Abwesenheit im Laden vertrat. Anzuerkennen ist zwar, dass Philologen wie Asma'î bisweilen zu Studienzwecken die Wüste selbst aufsuchten; aber sie gingen nicht immer mit der nötigen Umsicht und Vorsicht zu Werke. Ein besonders instruktives Beispiel, wie wenig sie zum Schaden des Verständnisses der Alten mit den Beduinensitten vertraut waren, habe ich ZDMG 48. Bd. 1894 S. 709 gegeben. Wir wissen aus der Literatur, dass oft ein Beduine den Kopf schüttelte, über die ohne Anschauung unternommenen Nachahmungen der alten Wüstendichter[1]). Es wird die Aufgabe der modernen Wissenschaft sein an den alten Commentaren Kritik zu üben, die überlieferten Wortbedeutungen namentlich der oft ungenau paraphrasirten Epitheta unter Heranziehung des Äthiopischen,

---

Sprache fordern, vielleicht sogar mit besserem, da die Gefahr der Vereinseitigung bei denen eher zu befürchten ist, welche sich von Kindesbeinen an in demselben Ideenkreise bewegen. Giebt es doch mindestens hundert Sprachen, die für einen Orientalisten wissenswerter sind als Lateinisch und Griechisch, ohne von anderen Disciplinen zu reden.

1) Vrgl. SchW. 30.

Syrischen etc. etymologisch nachzuprüfen, auf Grund eines genaueren Studiums der Beduinensitten städtischen Interpolationen und Misverständnissen nachzuspüren, daneben aber aus dem feineren Sprachgefühl des arabischen Philologen unter Umständen Nutzen zu ziehen[1]).

Bisher hat die moderne Wissenschaft die Verbreitung der alten Texte und Commentare durch Drucklegung als ihre vorzüglichste Aufgabe auf diesem Gebiete angesehen. Auch diese Aufgabe hat sie erst teilweise zu überwältigen vermocht, trotzdem sich Orient und Occident in die Hände arbeiteten, wenn auch die orientalischen Ausgaben nur den Text-Wert von Handschriften repräsentiren. Der Ruhm des Geleisteten ist in hervorragender Weise mit den Namen zweier Städte verknüpft: im Abendland war es Greifswald[2]),

---

1) Es bedarf kaum der Erwähnung, dass Socins Behauptung, ich verachte die alten Commentare, mehr seinem Übelwollen gegen mich als dem Sachverhalt entspricht; ich glaube mehr Commentare zu lesen als die meisten andern, welche sich mit arabischer Poesie beschäftigen. Die Verehrung für Zûzenî vermag ich allerdings nicht zu teilen; hierin weiss ich mich mit arabischen Autoren einer Ansicht. Zûzenî wurde von seinen Zeitgenossen garnicht als Gelehrter beachtet, seine Biographie sucht man meist vergeblich. Die das grammatische ABC ständig wiederkauenden Bemerkungen dieses Mannes, seine den poetischen Gehalt so ungeschickt zerstörenden Paraphrasen, die Interesselosigkeit für den Inhalt seiner Objekte mögen denkfaulen Schulbuben behagen. Hätte Socin die Commentare genauer gekannt, so würde die seiner Grammatik beigegebene Bibliographie statt des Zûzenî sicherlich Tebrîzî in Lyalls trefflicher Ausgabe empfehlen; obwol auch Tebrîzî selbstständige Gedanken kaum jemals mehr entwickelt haben dürfte, steht er doch etliche Stufen über dem dürftigen Schulbuch Zûzenîs. Überhaupt ist Socins Bibliographie reich an Merkwürdigkeiten, unter den Arbeiten über den Qorân fehlt beispielsweise der bei weitem wichtigste Commentar, der grosse Commentar, wie ihn die Araber nennen, das achtbändige Werk des trefflichen Fakhr ed-Dîn ar-Râzî.

2) Ich hebe die Bedeutung Greifswalds besonders hervor, weil es Herr Prof. Socin unlängst in einer höhnenden Weise nannte, die vielen Fachgelehrten unverständlich blieb. Sollte dieselbe noch auf das Misvergnügen über die zahlreichen Böcke zurückzuführen sein, die ihm einst

das Kesegarten, Ahlwardt, Wellhausen zu seinen Lehrern, den zu früh verstorbenen A. Huber zu seinen Schülern zählte, im Morgenland Bêrût, wo die Jesuiten einen erstaunlichen Fleiss in der Edition altarabischer Texte entfalten, in dem sie freilich leider nur verstümmelte Ausgaben bieten, in denen alle irgendwie anstössigen Stellen mit grosser Zimperlichkeit ausgemerzt sind.

Unter den Sammlungen altarabischer Poesie ist wol die wertvollste die von dem Philologen Mufaddal († 170 h) veranstaltete und nach ihm Mufaddalijât genannte. Ihrer Herausgabe wurde Thorbecke durch zu frühen Tod entrissen. Das erschienene Stück enthält nur etwa ein Drittel, die ersten 42 von 128 Liedern. Wie ich erfahre, ist die baldige Fortsetzung des Unternehmens durch eine bewährte Kraft zu erhoffen. Weiter als Thorbecke's Edition soll die mit Commentar versehene mir unzugängliche Ausgabe Constantinopel 1308 reichen. In Thorbeckes Nachlass (BDMG zu Halle) befinden sich Abschriften von 4 Handschriften, auch eine Übersetzung von Nr. II—XLIII der Thorbeckeschen Ausgabe (ZDMG 45. Bd. 1891 S. 469) welche mir die Verwaltung der Bibliothek zur Benutzung anvertraute; ich habe in derselben noch kurz vor Abschluss der Arbeit die Gedichte II—VII, XI—XVI, XIX, XXI, XXIII—XXV an mehreren Stellen mit meinen Excerpten verglichen[1]; eine Handschrift auch im Besitze des Grafen von Landberg. Von geringerem Umfange als diese Sammlung sind die Asma'ijât, welche in einer Wiener Handschrift schlummern[2]. Von der umfangreichen

von Greifswald aus in seinem 'Alqama nachgewiesen wurden (vrgl. Ahlwardt, Bemerkungen über die Aechtheit etc.)?

1) Das daraus Übernommene ist jedesmal als solches gekennzeichnet, aber auch sonst diente mir Thorbeckes Arbeit hinsichtlich der genannten Gedichte mehrfach zur Controle meines Verständnisses.

2) s. Flügel's Catalog der arab. etc. Handschriften der Wiener Hofbibliothek, 1. Bd. S. 434 No. 449.

Gamharat asch'âr al-'Arab des Abû Zaid Mu*h*ammad al-Quraschî hat Hommel in den Acten des Leidener Orientalisten-Congresses eine kritische Ausgabe versprochen, neuerdings ist das ganze Werk im Orient (Bûlâq 1308—11) gedruckt worden. Auf diese Sammlung geht des Iskender b. Ja'qûb Abkarios Tezjîn nihâjet al-arib [1]), Bêrût 1867 zurück. Hommel sieht, wie mir scheint, mit Unrecht die 7 Mu'allaqât für einen Teil der Gamharah an; ich glaube vielmehr, dass diese Sammlung durch jene beeinflusst wurde; denn dass wir die Mu'allaqa des A'schâ und des Nâbi*g*a (nicht die des 'Autara und *H*ârith) als apokryphe Mu'allaqât anzusehen haben', hat Noeldeke in seinem Artikel Mo'alla*k*ât der Encycl. Brit. im Gegensatz zu der früheren in seinen Beiträgen zur Kentniss der Poesie der alten Araber vorgetragenen Ansicht überzeugend dargethan [2]). Eine jüngere Sammlung altarabischer Qasîden, die Mukhtârât schu'arâi'l-'Arab, welche Hibatallâh 'Alawî († 542 h) veranstaltete, wurde Cairo 1306 gedruckt. Zum grossen Teile islâmische Poesie enthalten die beiden Anthologien, welche unter dem Namen „*H*amâsa" bekannt sind. Nur eine derselben, die von Abû Temmâm († um 228 h = 850 D.) veranstaltete Auswahl ist mit einem der 3 Commentare Tebrîzi's [3]) durch Freytag edirt (auch im Orient

---

1) Nach der Vorrede deutet das vorgesetzte Tezjîn hier die 2. Aufl. eines früher unter dem Titel Nihâjet al-arib erschienenen Buches an.

2) Von dem Commentar des Na*hh*âs (starb 338 h.) zu den 7 Mu'allaqât ist der Leidener Codex 628 Warn. zu empfehlen. Von Zûzenî (starb 486 h) existirt eine syrische Lithographie aus dem Jahre 1853 und ein Druck: Kairo 1304 h. Tebrîzî (starb 502 h), der, nicht mehr originell, mit Geschick gute Vorgänger kürzt, fusst in seinem Mu'allaqât-commentar, der von Lyall in der Bibliotheca Indica No. 789, 840 (Calcutta 1894) edirt wurde, hauptsächlich auf Ibn an-Na*hh*âs. Man beachte ferner Codex Glaser No. 41 der königl. Bibliothek zu Berlin. Vrgl, *H*. Kh. V. S. 635.

3) S. über diese Franz Delitzsch, Jüdisch-arab. Poesien aus vormuhammedanischer Zeit. Leipzig 1874. S. 2.

gedruckt) und durch seine lateinische und Rückerts allerdings nicht immer glückliche deutsche Übersetzung auch Nicht-Orientalisten erschlossen werden[1]). Dagegen ruht die gleichnamige Buhturîs, welche sich in ästhetischer Hinsicht minderwertig durch zahlreichere Kapitel-Abteilung auszeichnet, noch immer handschriftlich in Leiden (Warner Nr. 889)[2]). Nur der zweite Teil einer Sammlung von Gedichten des Stammes Hudhail, der immer noch seine alten Sitze innehat (B 338,9) ist der Nachwelt erhalten in einer vortrefflichen Leidener Handschrift (Cod. 549 Warnerianus, No. DXXI des Catal. Codd. Orr. Lugd. vol. II 1851) und ein Bruchstück desselben auch in einer Pariser Handschrift (Suppl. Arab. 1427). Kosegarten edirte dieselbe[3]) bis auf ein kleines Stück, das Wellhausen zunächst ohne Scholien nachlieferte (Skizzen und Vorarbeiten I S. 103 ff.), später brachte Wellhausen den fortgelassenen Commentar im 39. Bd. der ZDMG 1885 S. 411—480. Den Versuch einer Übersetzung von Kosegartens Text unternahm Abicht (o. O. u. J.), Wellhausen übersetzte ein Stück des von ihm nachgelieferten Restes. Berichtigungen zu Kosegartens und seiner eigenen Ausgabe giebt Wellhausen u. d. T. Zu den Hudhailitenliedern: ZDMG 39. Bd. 1885 S. 104—6 vrgl. Barth's Kritik S. 151 ff. Ein Stück des nicht erhaltenen ersten Teils dürfte der Dîwân des Abû Dhuaib ersetzen, von dem Graf Landberg eine schöne Handschrift besitzt.

Von den Dîwânen einzelner Dichter blieb der eines der hervorragendsten, des A'schâ, welchen man sogar über Imruulqais gestellt, bisher unedirt; ausser seiner Mu'allaqa[4])

1) Helmholtz, Der Araber, geschildert aus der Hamasa (Potsdamer Gymnasial-Programm 1848) geht nur auf Rückerts Übersetzung zurück und ist eine wertlose Arbeit.

2) Vrgl. R. Geyer, Aus al-Buhturî's Hamâsah: ZDMG 47. Bd. 1893 S. 418 ff.

3) Greifswald und London 1854.

4) In de Sacy's Chrest. 2. Aufl. und Lyall's Mu'allaqâtausgabe.

ist bisher nur Weniges bekannt geworden; doch ist eine Edition in Vorbereitung. Dagegen sind die 6 von dem Spanier A'lam († 1083 D.) vereinigten Dowâwîn des Nâbiga, 'Antara, Tarafa, Zuhair, 'Alqama, Imruulqais von Ahlwardt 1870 herausgegeben[1]). Zu Imruulqais wurde der Commentar Bataljûsî's mehrfach gedruckt[2]) eine Auswahl seines Dîwâns wurde in europäische Sprachen übertragen[3]); 'Alqama ward von Socin (Leipzig 1867), Nâbiga von Derenbourg übersetzt und commentirt (JA 6. sér. t. XII 1868)[4]); über 'Antara liegt eine Arbeit Thorbeckes (Heidelberg 1868), über Zuhair[5]) eine Dissertation von Karl Dyroff vor[6]); A'lams Commentar zu diesem Dichter wurde vom Grafen Landberg Primeurs Arabes II publicirt. Lebîds Dîwân wurde zuerst von Khâlidî (Wien 1880) mit zahlreichen Druckfehlern edirt; dann folgte die Arbeit von Huber & Brockelmann (Leiden 1891); vrgl. ferner William J. M. Sloane, The poet Labid (Leipziger Diss. 1877), Alfr. v. Kremer, Über die Gedichte des Labyd: Wien. Akad. Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. XCVIII. Bd. II. Heft. Der Dîwân des 'Orwa ibn al-Ward[7]) und in jüngster Zeit auch

1) Nâbiga, 'Orwa, Hâtim, 'Alqama und Farazdaq sind auch Cairo 1293 gedruckt.

2) Cairo 1282 (bei Euting No. 2361) 1308, Bombay 1305. Des Nahhâs Commentar zur Mu'allaqa dieses Dichters publicirte Ernst Frenkel, Halle a/S. 1876.

3) von de Slane, Paris 1837 (Exemplar mit handschriftl. Bemerkungen Rückerts in dessen Nachlass: Berlin. Königl. Bibl.), von Rückert, Stuttgart und Tübingen 1843.

4) Berichtigungen zu Socins und Derenbourgs Arbeit gab Ahlwardt in seinen Bemerkungen über die Aechtheit der alten Arabischen Gedichte.

5) Eine Übersetzung sollte in den Abhandlungen der Berliner Akademie erscheinen (?)

6) Zur Geschichte der Überlieferung des Zuhairdiwans. Mit einem Anhang: Unedirte Gedichte des Zuhair. München 1892.

7) ed. Noeldeke, Göttinger Abh. XI 1864.

der der Khansâ[1]) und des als Satyriker gefürchteten Garwal b. Aus al-*H*u*t*oia[2]) fanden Bearbeiter. Die Bruchstücke des Aus b. al-*H*agar, dem sein Stiefsohn Zuhair als Râwî diente, wurden von Geyer in mühevoller Arbeit zusammengestellt[3]). Auch die muqa*tt*a'ât (Fragmente) des Abû Mi*h*gan, von denen das längste allerdings nur 11 Verse zählt, wurden von Landberg (Primeurs Arabes I) und gleichzeitig von L. Abel (Berliner Inaug.-Diss. 1887) edirt. Von Handschriften, welche noch der Herausgabe harren, sei hier nur an die Leipziger des Su*h*aim (s. Noeldeke: ZDMG XVIII 1864 S. 220 ff.), an die im Privatbesitz des Herrn Prof. Socin daselbst befindliche des Ka'b b. Zuhair (ZDMG XXXI 1877 S. 710—5) und die Cairenser vom Dîwân des Mutalammis erinnert. Schanfarâ's berühmte Qasîde, bekannt unter dem Namen Lâmîjat al-'Arab ist wiederholt bearbeitet worden[4]). Der Dîwân von Mu*h*ammeds Leibdichter, *H*assân b. Thâbit wurde in Tunis 1281 gedruckt (vrgl. auch Thorbeckes Nachlass), ist ausserdem zum grossen Teil bei Ibn Hischâm zu finden. Von modernen Anthologien sind namentlich L. Cheikho's K. schu'arâ en-na*s*rânîje (Bêrût 1890—1), auch sehr viel von nicht christlichen Dichtern enthaltend, und Noeldeke & Aug. Müller, Delectus veterum carminum Arabicorum (Berlin 1890) zu erwähnen.

1) al-Khansâ, Diwân publ. par L. Cheikho, Bêrût 1887 — traduit p. l. Père de Coppier et suivi des fragments inédits d' al-Khirniq, soeur du poète *T*arafa, Bêrût 1889.

2) ed. Goldziher: ZDMG 46 Bd. 1892.

3) Sitzungsber. d. Wiener Akad. Philos.-hist. Cl. Bd. 126 No. XIII 1892. Vrgl. Barths inhaltsreiche Besprechung im 47. Bd. der ZDMG 1893.

4) Vrgl. de Sacy, Chrest. Arabe 1. éd. Tome I S. 309 ff, 2. éd. Tome II S. 134 ff; Fresnel: JA 1834 sept. und in den Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, (Paris 1836); Th. Noeldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie S. 200 ff: Zur Kritik und Erklärung der Qa*s*îda Asch-schanfarâ's; Redhouse: Journal of the Royal Asiatic Society NS. Vol. XIII London 1881 S. 437 ff; Textausgabe mit Comm. Zamakhscheris: Constantinopel 1300; auch in den Mukhtârât S. 21 ff mit Rand-Commentar; am besten übersetzt von Ed. Reuss: ZDMG VII 97 ff.

Ferner kommt als Quelle für altarabische Poesie noch das grosse[1]) und kleine[2]) Kitâb al-aġânî und die Khizânet al-adab[3]) des 'Abd al-Qâdir b. 'Omar al-Baġdâdî (1030—93)[4]) in Betracht. Einen Nachtrag zur Bûlâqer Ausgabe des grossen Kitâb al-aġânî bildet der von Brünnow (Leyden 1888) edirte 21. Band. Einen Auszug aus dem K. al-aġânî in 2 Bändchen haben die Jesuiten 1888 zu Bêrût u. d. T. Kitâb rannâti' l-mathâlithi wal-mathânî gedruckt. Eine Ausgabe von Ibn Qutaibas Dichterbuch wurde früher von Herrn Professor L. Abel erwartet (ZDMG 45. Bd. S. 184).

Obwol die zuletzt genannten Werke sehr reiches Material für das vorliegende Thema enthalten, glaubte ich doch in der Verwertung desselben möglichst zurückhaltend sein zu müssen. Denn die Prosa-Erzählungen des K. al-aġânî können nicht als den Gedichten gleichwertige Quellen für das Beduinenleben angesehen werden, da sie häufig garnicht aus dem Munde von Beduinen stammen, sondern von Philologen als Hintergrund und zur Erklärung dunkeler Stellen erfunden sein mögen, sodann aber auch, wo ersteres der Fall ist, das Hindernis, welches die gebundene Form der Verfälschung des Stoffes entgegenstellt, hier nicht vorhanden ist. Historisch sind diese Prosa-Berichte wol in den seltensten Fällen, was sie allerdings noch nicht als Quelle für das Beduinenleben entwerten würde. So scheint mir die Geschichte des Dichters al-Muraqqisch des Älteren (Aġ V) und des 'Orwa b. *Ḥ*izâm

1) Sein Verfasser Abul-farag 'Alî al-Isbahânî starb 357 h.

2) Handschrift. zu Gotha, s. über dieses Kosegarten Alii Ispahensis liber cantilenarum S. 206,6.

3) Vrgl. Landberg, Primeurs Arabes II S. 5. Diese Khizânet al-adab ist wol zu unterscheiden von dem rhetorischen Werk des Ibn *Ḥ*uggah gleichen Titels.

4) Die Benutzung wird wesentlich erleichtert durch Guidi's Index (s. OB 1887 No. 3226). Unlängst ist auch das 1ste Fascikel der von ihm redigirten Tables alphabétiques du Kitâb al-aġânî erschienen.

(A*g* XX) ein und dieselbe Sage in verschiedener Lokalisirung.[1])

Was die Überlieferung der alten Lieder selbst anlangt, so hat Ahlwardt in seinen Bemerkungen über die Aechtheit der alten Arabischen Gedichte (Greifswald 1872) viele Punkte zusammengestellt, welche zu grosser Vorsicht mahnen, während A. v. Kremer in seiner oben genannten Arbeit über Lebîd einen positiveren Standpunkt geltend macht. Die Arbeiten Asma'îs basiren zum grossen Teil auf denen des *H*ammâd ar-râwija († 167 h), der sich zwar vor dem Khalîfen al-Walîd II Ibn Jezîd (743—4 D.) gerühmt haben soll jedes moderne Gedicht von einem echten alten unterscheiden zu können (A*g* V S. 164), jedoch gerade durch solche Behauptungen seine Kritik der Unwissenschaftlichkeit verdächtigt. Überdies haben wir direkte Zeugnisse, dass Fälschungen vorgenommen wurden. Der genannte *H*ammâd in Kûfa[2]) wurde von seinem Zeitgenossen al-Mufa*dd*al der Fälschung bezichtigt, sogar überführt und Khalaf al-a*h*mar, *H*ammâds Schüler, fälschte ganze Qasîden[3]).

1) Dass ähnliche Verhältnisse häufig vorkommen, beweist zwar der Vergleich von B 219 mit der Vita 'Orwa's. Dennoch sind hier der gleichen Züge zu viele, von denen ich die hauptsächlichsten hervorheben will. Beide Dichter können wegen ihrer Armut nicht 100 Kamele aufbringen, um ihre Cousine heimzuführen und ziehen aus, nm reich zu werden. Während ihrer Abwesenheit wird die Geliebte verheiratet, man zeigt ihnen bei ihrer Rückkehr ein frisch hergerichtetes Grab und sagt, sie sei gestorben. Dann aber erfährt der Dichter die Wahrheit, zieht der Geliebten nach und übergiebt einer Dienerin derselben einen Ring, den sie ihrer Herrin in die Milch werfen soll; sie erkennt den Ring des Geliebten. Auch dieser Zug ist Gemeingut vieler auch abendländischer Sagen (vrgl. z. B. das jüngere Hildebrandslied). Beide Dichter starben an Liebesgram.

2) Kûfa war auch als Fabrik für gefälschte *H*adîthe berüchtigt, s. Kremer, Culturgesch. I S. 481|2.

3) Vrgl. Ahlwardt, Bemerkungen S. 14 ff, Chalef ela*h*mar S. 20 ff, Derenbourg: JA VI. Sér. T. XII S. 256.

Einige Beispiele, dass Verse, die auf den heidnischen Kult Bezug nahmen, ins Muslimische umgesetzt wurden, geben WR 82/83 und Goldziher: ZDMG 46. Bd. 1892 S. 206. Das seltene Vorkommen von Götzennamen in den Liedern und die ziemlich häufige Erwähnung Allâhs hat bereits öfter den Verdacht der Gelehrten erregt. Wenn Wellhausen Allâh schon vor dem Islâm zum Hauptgott der Araber macht (WR 184 ff), so könnte das leicht ein Zirkelschluss sein. Allâh war, wie ich in meiner Arbeit über den Rama*d*ân[1]) eingehender begründet habe, wol zunächst nur der Gott der in Arabien zahlreichen arabisirten Juden und Christen, dessen Existenz auch die Heiden nicht in Abrede stellten, dem sie aber keinen Kult widmeten. Dieser Gottesbegriff erweist sich seinen arabischen Collegen gegenüber als etwas Fremdartiges, Unvermitteltes. Dass die Heiden in höchster Gefahr und Not zu einer eigentlich fremden Gottheit ihre Zuflucht nahmen, ist bei den damaligen Zeitverhältnissen durchaus natürlich und auch sonst durch zahlreiche Analogien zu belegen. Dadurch modificirt sich das scheinbare Misverhältnis zwischen Allâh und den Götzen in den Liedern einigermassen. Auch der Umstand, dass die Religion in den vorislâmischen Gedichten mehr zurücktritt als bei den andern Semiten und den Dichtern der spätern Zeit, steht in Einklang mit der auch sonst zu beobachtenden Thatsache, dass die alten Araber der Religion lauer und realistischer gegenüberstanden[2]). Übrigens sind die heidnischen Elemente in den alten Gedichten doch nicht so gar selten, namentlich wenn man auch solche beachtet, die nicht sofort ins Auge springen wie *H*ârith m. 66, Lebîd XVII 17. Dazu warnen zahlreiche Indicien vor zu radikaler Kritik. In den meisten Versen, in denen des Todes gedacht wird,

1) Greifswald. Geogr. Ges. 1895.

2) Die Ursachen hierfür werden wir in dem Kapitel über das Recht erörtern.

geschieht das in einer Weise, die das Aufhören der Existenz nach dem Tode als allgemeine Meinung voraussetzt. Vrgl. z. B. *T*arafa m. 43 ff. So würde zu Zeiten des Islâm schwerlich ein Dichter sprechen. Lebîd m. 88 ist von dem Trauerjahr der Wittwe die Rede, während der Islâm die Trauerzeit für sie von einem Jahre auf 4 Monate und 10 Tage reducirte. 'Antara m. 2; Imr. 46, 1; 52, 1 begegnen wir dem heidnischen Gruss, den Mu*h*ammad (Wâqidî 216[b] Wellh. S. 382) bekämpfte. Verschiedene Monatsnamen werden in feststehenden Beziehungen zu Kälte und Hitze gebraucht, was ein Sonnenjahr voraussetzt, während dieselben Namen in islâmischer Zeit durch alle Jahreszeiten kreisende Mondmonate bezeichnen und nicht mehr in jener Weise verwendet werden konnten.

Bisweilen wirkten wol Stammesinteressen zur Verfälschung der Gedichte mit. Dafür zeugen Varianten wie al-Akhnas b. Schihâb: M XXXII 11, wo es von den Benû Bekr heisst „wenn sie Lust haben", wofür Jâqût „wenn sie Angst haben" hat. In demselben Liede sagt nach *H*amâsa S. 347 der Dichter von seinem Stamme, den Benû Ta*g*lib: „Wie gewaltig ist ein Stamm gleich meinem Stamm an Schaar" wofür die Mufa*dd*alîjat (Vers 25) „an Marktpöbel" lesen. Das scheinen Spuren eines bekritisch und anti-ta*g*libitisch gesinnten Redacters.

Hier müssen wir uns die Frage vorlegen, ob nicht die sprachliche Form der Gedichte weitere Schlüsse gestattet. Sicherlich sind vielfach dialektische Eigentümlichkeiten nach der qoraischitischen Redeweise hin nivellirt. Dafür besitzen wir auch ein direktes Zeugnis s. Ahlwardt, Bemerkungen über die Ächtheit S. 5. Allerdings dürfen wir uns die Mehrzahl der Dialekte der vorislâmischen Zeit nicht zu verschiedenartig vorstellen. Nöldeke[1]) weist darauf hin, dass die späteren

1) Die semitischen Sprachen S. 46.

Philologen bei Beduinen, die sie als Sprachautoritäten befragten, keinen Wert auf die Stammeszugehörigkeit ihrer Gewährsmänner legten. Die Dialekteigentümlichkeiten, welche arabische Grammatiker gelegentlich überliefern, bedeuten nicht viel mehr als bei uns die Lautnüancen und Provinzialismen im gesprochenen Schriftdeutsch und sind durchaus nicht den Differenzen der deutschen Volksdialekte vergleichbar. Nach der überlieferten Stammesgenealogie sollten wir erwarten, dass die Rabî'astämme unter den Ismailiten am meisten Dialekt sprachen, wenn sich auch vermuten lässt, dass bei der Stammbaumfabrikation der Qabîlen nicht nur Dialekt, sondern auch Körpermale, Tracht etc. berücksichtigt wurde. Die erhaltenen Gedichte der Bekr und Taglib, der hervorragendsten Vertreter der Rabî'a-Gruppe, lesen sich nun in der uns überlieferten Form nicht anders als die Lieder der den Qoraisch nahverwandten Hudhail. Die von anderer Seite überlieferten Spracheigentümlichkeiten der Rabî'a-Gruppe bedingen aber meist noch keine Umgestaltung des Textes, sondern lassen sich als abweichende Aussprache auffassen, etwa wie Stein im grössten Teile Deutschlands Schtein gesprochen wird. Zu solchen Eigentümlichkeiten der Rabî'astämme wird gerechnet das weibliche Suffix der zweiten Person -schi für -ki[1]), die Aussprache des dhâl als dâl, die auch heute noch bei den 'Äneze, welche zu den Rabî'a gehören, nach Transscriptionen zu schliessen, üblich zu sein scheint. Andrerseits

1) s. *H*arîrî, Durrat al-*g*auwâs: de Sacy, Anthol. gramm. S. ٩٢, *H*ofni Efendi Nâsif: Verhandl. d. VII. Orient. Congr. Wien 1888. Sem. Sect. S. 78. Als Beispiel wird folgender Vers angeführt, in welchem der Dichter eine Gazelle mit der Geliebten vergleicht:
„wa-'ainuschi 'ainâhâ wa-gîduschi gîduhâ wa-lâkinna 'azma 's-sâqi minschi daqîqu".
Vrgl. Wetzstein: ZDMG 22. Bd. S. 166. — Übrigens finden sich diese Eigentümlichkeiten auch sonst, -isch als Suffix II. fem. sing. hat man auch im *H*a*d*ramût s. van den Berg, Le *H*adhramout S. 249.

scheinen aber, wenn man genauer zusieht, auch dialektische Formen durch Metrum und Reim geschützt hie und da erhalten. Als eine solche Form möchte ich z. B. malk für malik aussprechen, das ich augenblicklich nur bei Rabî'adichtern zu belegen vermag ('Amr m. 25, 101; Tarafa VI 1); vrgl. dazu Freytag Einl. S. 90: „Die Stämme Rabî'a lassen das Damma und Kesra [des mittleren Radikals] in den Verbis und Nominibus mit drei Buchstaben quiesciren". Schliesslich darf man nicht übersehen, dass uns zahlreiche den arabischen Philologen selbst unverständliche Worte in den alten Gedichten überliefert werden, für die wir heute die Erklärung zu geben vermögen. Daraus geht hervor, dass man nicht zu willkürlich mit den Texten zu schalten wagte. Interessant ist in dieser Hinsicht z. B., dass bei Tarafa m. 13 und A'schâ[1]) der männliche Strauss arbad genannt wird, was die arabischen Philologen mit armad zusammenbrachten und als grau verstanden. Der männliche Strauss ist nun aber nicht grau wie der weibliche, sondern schwarz und weiss, was ein Beduine wissen musste, und erst Barth hat gezeigt, dass arbad vielmehr mit hebr. bârôd „weiss-schwarz, gesprenkelt" zu combiniren ist.

Man hat wol vermutet, dass die unverfälschten Originale besser disponirt waren und die vielen unvermittelten Übergänge dadurch entstanden sind, dass entweder das Gedächtnis versagte oder heidnische und stark dialektische Parthien unterdrückt wurden, ohne dass man Gleichwertiges an die Stelle zu setzen vermochte. In seltenen Fällen mag das zutreffen, doch führt genauere Kenntnis der späteren Gedichte und des semitischen Charakters überhaupt nicht zur Verallgemeinerung dieses Gesichtspunktes; die ganze vorislâmische Poesie beherrschen die Affecte des Naturmenschen; im Affect

1) s. Asma'î's k. al-wuhûsch ed. Geyer S. 21.

ist sie entstanden und wir sind nicht berechtigt das Übergewicht des logisch gliedernden, ruhig disponirenden Verstandes, welches ein Kulturvolk kennzeichnet, darin zu suchen.

Der stark ausgeprägten Subjektivität und dem praktischen Sinn der Semiten entspricht es, dass der Dichter in seinen Gedichten meist von sich selbst handelt, seine Vorzüge preist, sein Reittier rühmt, einen Gegner beschimpft, eventuell einen Fürsten besingt, von dem er eine entsprechende Belohnung erwartet. Fast in jedem Gedicht beginnen einige Renommirverse mit dem sogenannten wâwu rubba[1]), das wir mit „wie mancher“ übersetzen: O wie manche Wüstenei hab' ich durchquert, wie oft meine Kamelin zum Beutezug gesattelt, wie oft einen edlen Renner ins Schlachtgewühl geritten, wie mancher Schönen Gatten hat meine Lanze in den Sand gestreckt, wie vieler Frauen Gunst hab ich genossen!

Der Hauptvorzug dieser Poesie ist ein anschaulich-lebendiger Naturalismus, über den ich mich im Globus 1893 No. 22 und Stud. in arab. Dichtern II S. 103 ff eingehender geäussert habe. Die alten Beduinen waren ein Naturvolk in des Wortes eigentlichster Bedeutung[2]); schied sie doch von der freien Gotteswelt nur das leichte „Wüstenzelt, durch das die Stürme sausen,“ nicht dumpfe Stadt- und Häusermauern. Sogar das Zelt wurde zunächst nur als Schutzdach der Schlafstätte gedacht[3]); ledige Männer haben kein Zelt[4]). Die Be-

1) Nach einer irrigen Ansicht der arabischen Philologen so benannt.

2) Vrgl. Layard, Nineveh und Babylon 323.

3) Deshalb rühmt sich der Edeldenkende nicht hinzusehen, wenn Sturm das Zelt der Nachbarin umweht (ʿUrwa ibn al-Ward ed. Noeldeke XIII 7).

4) s. Wellhausen, Ehe bei den Arabern: GN 1893 S. 444—5. Diese Auffassung gewann juristische Bedeutung, indem sich auf sie die Ansprüche jeder Frau auf ein eigenes Haus gründen, s. Snouck Hurgronje, Mekka II S. 113, Lane, Arabian Society S. 246. Der Prophet verweilte, als er einmal geschworen hatte, sich während eines Monats seiner Frauen

duinen brauchen keine Moscheen, weil, wie sie sagen, die ganze Welt der Tempel Gottes ist. Daher antwortete ein Beduine auf die Frage, woher er in der Sternkunde so erfahren sei: „Wer ist es, der nicht die Pfeiler seines Hauses kennt?"[1]) So spricht denn auch aus den Liedern dieser Naturkinder, dieser echten Söhne der Wüste, eine Frische und Schärfe der Naturbeobachtung, eine Lebendigkeit und eine wilde Leidenschaftlichkeit, welche der Culturmensch häufig nicht mehr zu würdigen weiss[2]).

---

zu enthalten, so lange auf der maschraba (Bukhârî ed. Bûlâq 1280 h I S. ۲۹۷.) Das türkische Haus in Konstantinopel hat heute allerdings meist eine besondere Frauenabteilung (haremlik im Gegensatz zum selamlyk), während nach Snouck Hurgronje in Mekka diese Teilung nicht zu existiren scheint.

1) Sitzungsber. d. Kaiserl. Ak. d. Wiss. Philos.-hist. Cl. VI. Bd. Wien 1851 S. 444.

2) Der alte Irrtum, dass die homerischen Griechen andere Naturvölker in Naturbeobachtung und Wiedergabe des Beobachteten überträfen, wird nur von solchen aufrecht erhalten, die fremde Volksliteraturen, ohne zuvor Land und Leute zu studiren, beurteilen wollen. Die späteren Griechen sind der Natur weit mehr entfremdet als die meisten anderen Naturvölker, welche eine nationale Entwickelung durchgemacht haben z. B. die Japaner, weil die griechische Reflexion überall die Natur zurückdrängt ohne wirklich in die Tiefe zu gehen wie die germanische oder indische Ideenwelt. Auch das Schwärmen unklarer Geister von den unendlichen grammatischen Feinheiten der griechischen Sprache wird lediglich durch einen sehr engen Gesichtskreis bedingt. Von Sprachkennern ist bereits hervorgehoben worden, dass die Sprache der Australneger dem Griechischen in dieser Hinsicht „unendlich" überlegen ist, wie sich denn überhaupt bei steigender Kultur und Geistesbildung der grammatische Apparat ständig vereinfacht, so lange nicht eine Muster-Literatur diese Entwickelung hemmt. Dass schliesslich der Wohllaut, den wir in die griechische Sprache legen, ungriechisch ist, wird weniger durch den nach ebendemselben Geschmack unschönen Klang des heutigen Griechisch, als durch die Entwickelungsgeschichte des klassischen Dogmas nahegelegt. Im Mittelalter suchte man in der antiken Literatur vornehmlich naturwissenschaftliche Belehrung, wodurch die Entwickelung der exacten Wissenschaften um Jahrhunderte gehemmt wurde. Die Reformatoren nahmen das Griechische in den Lehrplan auf, weil ihnen das Studium des Neuen Testaments und der griechischen Kirchenväter im Original-

In innigem Zusammenhange stehen diese Erscheinungen mit dem semitischen Realismus. Das Schönheitsideal der Wüstenaraber gipfelt in scharfer Erfassung der Wirklichkeit. Ihre scharfen Sinne haften so sehr an den Gegenständen ihrer Umgebung, dass ein Idealismus garnicht aufkommen kann. Einige Beispiele mögen das erläutern, Bilder, die nicht nach unserm Geschmack sind, weil wir in der Poesie an eine Beimischung von Idealismus gewohnt sind, dem Araber aber gefallen, weil sie einen treffenden Vergleich auf guter Beobachtung beruhend enthalten. Das Knarren des Kamelsattels vergleicht Aus ibn *H*agar XII 16 dem Concert, welches entstände, wenn unter dem Sattelgurt der Kamelin eine Katze und an ihre beiden Bauchriemen ein Hahn und ein Schwein gebunden wäre. „Lasst mich beide herab", sagt al-*H*u*t*aia (ed. Goldziher XXXV 3) vor seinem Tode, in die finstere Erde, so wie der Schöpftrichter zwischen den Seilen in den Brunnen hinabgelassen wird." Um den Realismus des Bildes ganz würdigen zu können, muss man sich vergegenwärtigen, dass der Todte von 2 Männern ins Grab versenkt wurde (s. Goldziher, Muh. Studien I S. 245, FE 222) und zum Wasserschöpfen ein Ledertrichter dient, dessen unteres verjüngtes Ende durch einen zweiten Strick nach oben gehalten wird, der also von 2 Männern bedient werden muss, vrgl. auch Doughty, Travels in Arabia Deserta I 458. Die Dichter scheuen sich nicht die Läuse in ihrem Haar zu er-

text für polemische Zwecke nützlich war. Später vererbte es sich im Gymnasiallehrplan gleich einem rudimentären Organ. Rechtfertigungsversuche zeitigten in Verkennung der Thatsache, dass jedes Volk sein eigenes Schönheitsideal haben muss, die Dekretirung einer durchaus unwissenschaftlichen allgemeinen Ästhetik und das Bestreben bald unser Schönheitsideal ins griechische, bald das griechische in unseres zu verwässern (ästhetische Textkritik!) Die Wohllautsgesetze, welche das Griechische wie jede andere Sprache kennt, reichen an feiner Durchbildung schwerlich an das heran, was beispielsweise das Türkische in seiner Vokalharmonie oder das Deutsche in Brechung und Umlaut besitzt.

wähnen[1]). Den arabischen Philologen ging allerdings bereits das Verständnis für derartige Naturpoesie ab, und sie machen bisweilen den alten Dichtern unterlassene Bemäntelung zum Vorwurf vrgl. z. B. das von Ibn Ḥuggah, Khizânet el-adab ed. 1304 S. 360 zu den dort citirten Versen aus der 1. Muʿallaqa Bemerkte[2]).

Was die Kunstmittel anlangt, so habe ich Heft II S. 103—6 das Hauptsächlichste zusammengestellt. Das Material ist in dieser Zusammenstellung, in der es sich zu einem charakteristischen Bilde abrundet, zur Charakteristik der arabischen Poesie noch nicht verwendet worden, wie ich Socins höhnendem „nicht neu“ gegenüber betonen muss. Die Parallele, welche er als „an den Haaren herbeigezogen“ bezeichnet, ist zur Erklärung des bisher unverstandenen Verses (ʿAmr m. 20) notwendig, ihr Fehlen wäre ein Mangel.

Die Halbinsel der Beduinen, gezîrat al-ʿArab, vermag heute wegen ihrer Wasserarmut auf einem Flächenraum, der etwa dem von Deutschland, Österreich-Ungarn, Frankreich, Italien und Spanien zusammengenommen gleichkommt, kaum 5 Millionen Einwohner zu ernähren. Vielleicht würde diese Zahl noch geringer sein, wenn nicht Mekka als Ziel der Pilgerkarawanen eine Art Schmarotzerdasein auf Kosten der Pilger führte, wovon auch die Beduinen indirekt profitiren. Die Regenperioden variiren landschaftlich und setzen teilweise ganz aus, doch scheinen für grössere Gebiete die beiden Regenzeiten, welche im Herbst bez. Anfang des Winters ein-

1) Zuhair XIV 6, Schanfarâ: Mukhtârât S. 27. An ersterer Stelle steht „die Läuse“ sogar geradezu für das Haar des Hinterkopfes im Gegensatz zu maqâdim.

2) Manches Gute findet man bei J. B. Wenig, Zur allgemeinen Charakteristik der arabischen Poesie, Innsbruck 1870. Lagarde's Charakteristik der altarabischen Poesie: Symmicta S. 61/62 (gelegentlich einer Kritik von Ahlwardt's 6 Diwânen), ist ungerecht, aber lesenswert, weil sie Schwächen scharf kennzeichnet

zutreten pflegen und von den Arabern auf den Einfluss der Plejaden und des Orion[1]) zurückgeführt werden, von besonderer Wichtigkeit. Der Orion bringt freilich zuweilen statt des ersehnten Regens den Samûm ('Alqama XIII 45, ed. Socin II 46). Namentlich in Folge der October- und November-Niederschläge bedeckt sich die kahle Ebene im Februar auf kurze Zeit mit üppigem Pflanzenwuchs[2]); die unter dem Namen der Dehnâ bekannten Landstrecken sind als ehemaliger Meeresgrund, der sich gehoben, grosser Fruchtbarkeit fähig[3]). Dann ziehen die Beduinenstämme auf die Frühlingsweide (rabî'), deren saftige Kräuter für viele Wochen das Tränken der Kamele überflüssig machen, dieselben vortrefflich ernährend[4]). Daher sagt Zuhair XVII 11 mit Bezug auf die Frühlingsweide tar'a 'l-kharîf „sie weideten den Herbst" d. h. was in Folge des Herbtregens gewachsen war, wie A'lam aus Albarracin erklärt. Der Frühlingsregen[5]) ist dann noch eine willkommene Zugabe. So lange er in der Dehnâ weidet, hat der Araber kein Fieber zu befürchten (Jâqût II 635). Auch vor feindlichen Überfällen ist er während der Frühlingsweide ziemlich sicher, da der Feind ihn nicht zu finden

1) JH 624 Z. 7 v. u. Ein Regen, den das Gestirn simâk bringt, wird Imr. II 1 erwähnt. Vrgl. ferner WR 173,4 Anm.

2) ZDMG 45. Bd. S. 175.

3) Dagegen entbehrt die südliche Dehnâ, welche nördlich von *Ha*draműt fast ein Viertel des Flächenraums der Halbinsel einnimmt, in Folge des Wassermangels des organischen Lebens.

4) Ratzel sagt Völkerkunde 1. Aufl. 3. Bd. S. 66: „solange aber die Kamelstuten Milch haben, braucht der Hirt auch kein Wasser" d. h. für sich, für die Kamele braucht er es in der Regel, damit sie eben Milch haben.

5) In den arabischen Benennungen herrscht bei uns heillose Verwirrung. Freytag hat für wasmî „prima veris pluvia", während es nach WR 92 gerade der Herbstregen ist. Nach 'Abda b. *at-T*abîb (M. XXV 57) fällt der wasmî in den Monat *S*afar. Ob walî wirklich als „Nachregen" zu verstehen (WR 95) ist sehr zweifelhaft; übrigens könnte man auch dann ohne Rücksicht auf den Jahresanfang die unbedeutende Regenperiode, die durch einen geringeren Zeitraum von der vorhergehenden Hauptperiode als von der nächstfolgenden getrennt ist, so bezeichnen.

weiss, weil sein Aufenthalt an keinen Brunnen gebunden ist. Darum ist gerade diese Zeit die der sorglosen Liebe. Die regnende Wolke ist der arabischen Poesie das Bild der Freigebigkeit. Tritt das seltene Schauspiel ein, dass sich der arabische Himmel, dessen Farbe Rabî'a b. Maqrûm: M. XXX 15 grün nennt, mit Wolken bedeckt, dann pflegen sich dieselben unter Gewittern[1]) in Wolkenbrüchen zu entladen. Die Volksphantasie sieht in der Regenwolke häufig einen zerrissenen Schlauch, dessen Inhalt ausfliesst. Das Verbum wahâ bezeichnet daher sowol das Zerreissen des Schlauches, als den Wolkenbruch. Vrgl. Hieb XXXVIII 37: „Wer giesst aus die Schläuche des Himmels". Andererseits sahen analog der vedischen Verstellung, nach welcher die regnenden Wolken milchende Kühe waren, die Araber die Regenwolke als Milchkamelin an. Darr heisst sowol von der Kamelin gebraucht „Milch geben" als auch von der Wolke gebraucht „regnen", vrgl. al-Musaijib ibn 'Alas: M. X 5; muhallib Imr. IV 50; ein ähnlicher Bedeutungsübergang zeigt sich bei haschak, vrgl. auch Imr. XVIII 6 und Tarafa XI 4, wo vom Regen gesagt wird, „es melkt ihn der Süd", Imr. II 3 erzielt der Ostwind das Fliessen der Milch, indem er ihm bis! bis! zuruft, was man beim Melken der schwer Milch gebenden Kamelin that; Imr. 65, 10 wird die donnernde Regenwolke hannân d. h. „beständig nach ihrem Füllen brüllend" genannt[2]). „Es hat gebrüllt über ihnen das männliche Kamelfüllen des Himmels" bedeutet „ihnen steht baldiges Verderben bevor" s. Ahlwardt, Bemerkungen etc. S. 146 zu 'Alqama II 33.

1) Wrede beobachtete in Südarabien (Reise in Hadhramaut S. 79) die Sitte, dass die Beduinen nach jedem Donnerschlag mit der Faust nach der Richtung desselben drohend, „eh-ya-ho!" ausriefen. Eine Erklärung konnte er nicht erhalten.

2) Vrgl. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern S. 189, Heft I dieser Studien S. 28.

Nâbiga XXIII 9 treibt der Wind Wolkenkamelheerden. Die Vögel flattern bei den Blitzen ängstlich am Boden ('Alqama ed. Ahlwardt II ed. Socin I 34) und so oft ein Donner die Regenwolke schüttelt, strömt ein voller Guss herab (*T*arafa XI 5). Der Regenguss macht die Kiesel des Erdbodens stieben, als ob sich ein Flughuhn sein Lager wühlt (Aus ibn *H*agar IV 14). Der Berg Thebîr gleicht dann einem in seinen gestreiften Mantel gehüllten Fürsten (Imr. m. 77). Höher und höher steigt die Flut. Allenthalben sieht man Mäuse[1]) und grosse *D*abb[2])-Eidechsen aus ihren Löchern flüchten, die letzteren versuchen zu schwimmen: aber der Wasserschwall ertränkt sie und reisst sie mit sich fort[3]). Die Wurzel der zarten rukhâmâ-Pflanze[4]) krümmt sich (Imr. 63, 12), indem sie die Feuchtigkeit aufsaugt. Büsche ragen aus der Flut gleich abgeschnittenen Häuptern, an denen noch die Shawls hängen[5]). Das ausgetrocknete Bett der Wâdîs füllt plötzlich wieder ein breiter Strom: die masîle wird zum sail[6]), der, da er bei den erheblichen Höhendifferenzen der Halbinsel häufig ein starkes Gefälle hat, Felsblöcke in wirbelnde Bewegung versetzt. Raubtiere, welche dort die Flut überrascht, vermögen zuweilen nicht mehr an den steilen Uferwänden emporzuklimmen und ertrinken[7]). Selbst unvorsichtigen Kamelreitern kann dieser plötzlich hereinbrechende Wasserschwall den Untergang bringen[8]). Da hängt der Gewittergott Qaza*h*

1) 'Alq. I (ed. Socin III) 36.

2) Hebr. zâb.

3) Imr. XVIII 3 vrgl. XXXV 8, *T*arafa III 2 u. 3.

4) Die Antilope scharrt diese Pflanze aus: 'Abîd ibn al-Abra*s* (Hommel) Vers 34.

5) Imr. XVIII 4. Khimâr wird man am besten durch Shawl wiedergeben, es verhüllte Kinn, Hals und Brust vrgl. Sprengers Mo*h*ammad III S. 62.

6) Vrgl. al-Mukhabbal: M XI 33.

7) Vrgl. Imr. m. 81.

8) Doughty II 229.

seinen Bogen in die Wolken, und die Flut beginnt sich zu verlaufen. Auf die runden Wassergruben scheint die Sonne, so dass sie gleich fremden Silbermünzen erglänzen (ʿAntara m. 16). Die Regenwasserlachen trocknen ein und die Kaulquappen (Froschlarven) kommen im Sande um (Del. S. 6 Z. 6). Auch die Wüstenvegetation nimmt allmählich wieder ihr graues Gewand an, das sie den grössten Teil des Jahres über beibehält. Bald führt die Sonnengöttin schlimme Tage herauf, an denen das sich sonnende Chamäleon teilweise wie auf glühenden Kohlen gebraten erscheint oder unwillig mit dem Schwanz schlägt und eine gescheckte Heuschrecke unablässig über den Kiesboden dahintanzt, weil sie sich bei längerer Ruhe die Füsschen verbrennen würde[1]). Die Fata morgana (serâb) zittert des Mittags[2]) in den Lüften. Zur Zeit des Hochsommers, wann die letzte Feuchtigkeit der Mulden verdunstet und auch hier die Vegetation abstirbt, erspäht man wol auf der verdorrten Weide Wildesel, die ängstlich vor dem Samûm mit Schweinsaugen zur Sonne emporblicken (Rabîʿa ibn Maqrum: M XXX 10, 11). Während in der Tihâma[3]) an der Küste des roten Meeres mit heissen Tagen schwüle Nächte wechseln, hat im Hochland der Beduine in seinem leichten Zelt oft von der Kälte der Winternächte empfindlich zu leiden. Das Brennmaterial ist rar und Schanfarâ spricht davon, dass man sogar seinen lieben Bogen sammt den Pfeilen ins Feuer wirft, um sich in einer solchen Nacht zu erwärmen; er gehörte allerdings dem Stamme Azd im Centrum des gebirgigen Jemens an und wir müssen uns vergegenwärtigen, dass beispielsweise *S*anʿâ, die Hauptstadt

1) Kaʿb ibn Zuhair: Del. 112 V. 29, 30; *H* 707.

2) Vrgl. Arnold's Muʿallaqât S. 50; *Ḥ*u*t*aia I 4; die Ungarn nennen dies Naturphänomen délibáb Mittagszauber.

3) Ob mit assyr. Tiʾâmat hebr. tehôm verwandt? Der Bedeutungsübergang wäre denkbar.

dieser Landschaft 2130 m über dem Meeresspiegel d. h. höher als unsere Schweizer Sennhütten liegt[1]). Als einzigen Ort des *H*igâz, an dem das Wasser bisweilen gefriert, nennt Is*t*akhrî ed. de Goeje (BGA I) S. ١٩ den Gipfel des *G*azwânberges nördlich von *T*âif; vrgl. Qazwînî II 64, wo fälschlich ʿArwân steht.

Der Wüstenreisende muss Hitze und Kälte, Hunger[2]) und Durst ertragen lernen. So zeugt die Natur hier abgehärtete Männer, zumal nur in wenigen Landschaften die Bedingungen für feste Wohnsitze vorhanden sind. Die Wasserarmut des Landes hat Futtermangel zur Folge und zwingt seine Bewohner zum Nomadentum. Auch die anbaufähigen Grenzgebiete gehen, wenn keine starke Regierung die Einfälle der Beduinen ahndet, zum Nomadentum über. Namentlich suchen die Frauen in diesem Falle den Mann gerne zu überreden aus einem Bauern ein freier Beduine zu werden s. Wetzstein: Zeitschrift für Ethnologie V 1873 S. 294; al-Marâr: M. XIV 10.

Flora.

Die Wüstenflora besteht hauptsächlich aus Stachelgewächsen, da diese hier, wo jeder Halm willkommen ist, der Verfolgung besser Widerstand zu leisten vermochten. Durch die Länge seiner Stacheln zeichnet sich namentlich der Astragalus (qatâd) aus (ʿAmr m. 29), s. die Abbildung bei Riehm-Baethgen. Auch der saʿdân, das beste Futter der Kamele und Antilopen, ist ein Stachelgewächs (Kâmil ed. Wright S. 6/7). In den Dornsträuchern nisten und übernachten mit

1) Näheres über die klimatischen Verhältnisse findet man bei Oskar Bethge, Das Klima Arabiens: Wissensch. Beilage zum Progr. d. Realschule zu Kassel, Ostern 1891.

2) Seinen Hunger vergleicht der Dichter wol dem des Wolfes (so Schanfarâ in seiner berühmten Qasîde), wie auch wir von einem Wolfshunger sprechen.

Vorliebe die Vögel, wo sie die Nachstellung katzenartiger Raubtiere befürchten, vrgl. Lebîd, Khâlidî 103 Z. 5. Was nicht durch Stacheln geschützt ist, entging der Ausrettung meist nur dann, wenn es sonst vom Genuss abschreckt; so die bittere Koloquinthe, welche häufig den Sandboden bedeckt, allerdings den Straussen Weide bietend[1]), aber den Kamelen unzuträglich (LA s. v. *hanzal*), während der Mensch nur die Kerne geröstet geniesst[2]); ferner eine Solanumart fanâ: Imr. 65, 10; Zuhair m. 12.

Bäume und Sträuche gelten bisweilen für heilig. Haftet auch die Heiligkeit weniger an der Art als am Exemplar, so sind doch einige Arten besonders für diese Heiligkeit disponirt. Wenn Wellhausen Reste 101 von den Lappenbäumen sagt „noch immer herrscht die Sitte in Nordafrika und in anderen islâmischen Ländern", so scheint er den nordafrikanischen Kult auf arabischen Einfluss zurückführen zu wollen, wogegen man R. Andree, Ethnogr. Parallelen S. 58 ff vergleiche. Noch in islâmischer Zeit erteilt ein Busch Orakel, wenn auch nur dem Träumenden (WR 151), man wird an Exodus III 2 ff erinnert.

Unter den Bäumen der arabischen Flora sind verschiedene dornige Akazienarten relativ häufig, einige von diesen liefern heute Gummi arabicum. Auf die Schirmakazie (Acacia spirocarpa) arab. samura, welche durch ihre schirmförmige Krone der Landschaft einen eigenartigen Charakter verleiht, blickt der Wüstensohn mit einem gewissen Stolze. Wie bei uns die Bäume ihren Winterschlaf halten, so steht die samura in den trockenen Jahreszeiten meist entlaubt da und erwacht nur nach dem Regen zu neuem Leben. Sidr ist keine Akazienart, wie Reclus IX 870 angiebt, sondern ein Verwandter unseres Faulbaums, wie ich Stud. in arab. Geogr.

1) 'Alqama XIII 17|18, ed. Socin II 18|19; Lebîd, Khâlidî S. 70. 71.
2) Imr. m. 4, *H*assân b. Thâbit: Del. 99 V. 12.

S. 162/3 belegt habe. Zu derselben Gattung gehört *d*âl (Zizyphus Lotus). Die Wurzeln dieses Baumes (al-Mukhabbal: M XI 32, *T*arafa m. 21) und von Calligonum comosum L'Hér. (ar*t*â Imr. XXXI 7) gewähren der Antilope ein Nachtlager. Auch Nitraria retusa Aschers. (*g*arqad) dient dem Wilde zum Schlupfwinkel (Lebîd, Khâlidî S. 113 Z. 1, Zuhair: Del. 108 V. 11), während der Wolf im *gad*â-Gebüsch haust, einer nur im Negd vorkommenden[1]) wahrscheinlich noch unbekannten Pflanze, welche eine vorzügliche lange glimmende Kohle liefert. Für den Negd ist auch die duftende gelbe 'arâr-Blume (buphthalmus) charakteristisch, von der (*H* 548) beim Abschiede vom Hochlande ein Dichter sagt: „Erlabe dich am Dufte des 'arâr des Hochlandes, denn nach Abend giebt es keinen 'arâr mehr". Holz zu Gefässen liefert die Tamariske (athl)[2]). An den Küsten südlich vom Wendekreis wächst der Balsam (Commiphora Opobalsamum) arab. baschâm, woher der Name des Dichters Baschâma. Nur nach dem Regen sich belaubend gleicht er nach Schweinfurth[3]) unserer Birke, wie sie sich zur Winterszeit ausnimmt. Seine saftreichen Zweigspitzen liefern den Balsam, der aber nach den Untersuchungen des genannten Gelehrten schwerlich durch Einschnitte gewonnen werden kann, wie die Alten fabeln. Da Balsam heute nur im *h*arâm von Mekka gesammelt wird, weiss man über die Gewinnung Genaueres nicht. Andere Commiphora-Arten liefern Myrrhe, während der echte Weihrauch von der Boswellia Carteri kommt. Nach Jâqût wurde

1) Ratzel, Völkerkunde 1. Aufl. 3. Bd. S. 66 sagt irrtümlich: „Die Ghadapflanze, welche durch ganz Arabien verbreitet ist". Über den Begriff Negd vrgl. Hamdânî S. 48 (anlässlich der Bemerkung: Deutsche Litteraturzeitung 1895 No. 10 Sp. 295).

2) Reclus sagt IX 870 unrichtig: „l'ithel, mélèze qu'on trouve seulement en Arabie".

3) G. Schweinfurth, Über Balsam und Myrrhe: Berichte der Pharmaceutischen Ges. III. Jahrg. Berlin 1893.

Weihrauch nur in den Bergen von Ẓafâr gefunden. Manche andere Spezereien, welche nach den Angaben der klassischen Völker in Arabien als Brennholz dienten, kommen dort garnicht vor. Im Jemen blüht dagegen die wars-Cultur s. meine Stud. in arab. Geogr. IV S. 166.

Die Dattelpalme ist kein wildwachsender Baum, sondern ein Kulturgewächs, wie auch Zuhair XIV 41 bemerkt, ihre wilde Stammform wahrscheinlich Phoenix reclinata. Die Dattelpalme braucht reichliche Bewässerung und gedeiht daher nur in den Oasen. Meist wird bei der Palmenpflanzung ein künstlicher Bewässerungskanal (sarî) und ein Kamel erwähnt, das ein Schöpfwerk treibt. Diese Schöpfwerke, auf welche ich später zurückkommen werde, müssen denjenigen ähnlich gewesen sein, welche Lane II S. 158/9 aus Aegypten beschreibt, die man auch in der Umgegend Stamhuls häufig antrifft; über das hohe Alter derselben vrgl. Meissner & Rost, Die Bauinschriften Sanheribs S. 38. Ein horizontales Rad wird im Kreise durch ein Rind beziehungsweise Kamel getrieben, die Bewegung auf ein vertikales mit Zacken in das horizontale eingreifende Rad übertragen, welches durch eine Stange mit einem gleichfalls vertikalen verbunden ist, das die Schöpfgefässe trägt. Die Eimer schütten das Wasser in eine Rinne, welche dasselbe weiter befördert. In Ägypten heisst die Vorrichtung heute sâqije vrgl. Spitta-Bey, Contes arabes modernes S. 155; Anderlind, Die Landwirtschaft in Egypten S. 77. Die Palmen werden auch künstlich befruchtet: Ṭarafa V 37, Tha'laba: M XXI 10. Besondere Verdienste um die Dattelkultur in Arabien scheinen sich die Juden erworben zu haben. Die jüdischen Kolonien sind meist auch Palmpflanzungen. Zu den dattelreichsten Orten gehörte das Tal von Jathrib (Medîna), das in der Nähe befindliche Wâdi 'l-qerâ (JA XII 1868 S. 413), ferner Khaibar (Qazwînî II 60), auch in Teimâ gab es Dattelpflanzungen s. Imr. m. 76; ihrer

gedenkt schon die altaramäische Inschrift, welche Nooldoko in den Sitzungsber. d. Berliner Akademie XXXV 1884 behandelt. Als Abû Sufjân im Kamelmist davongesprengter Reiter Dattelkerne bemerkt, erkennt er an der Fütterung Reiter aus Medîna (JH 437). Wie man bei uns die einzelnen Apfelsorten mit Sondernamen wie Borsdorfer, Berliner Schafsnase benennt, so unterscheidet der Araber zwischen seinen Dattelsorten. *S*ai*h*ânî-Datteln giebt es nach Qazwînî II 71 nur in Medîna. Die ʿagwa genannte Dattelpalme trägt nach Qazwînî I 269 erst nach 40 Jahren Früchte, weshalb die Medînenser sie zu cultiviren aufgehört hätten. Eine grobkernige Dattel nannte man qasb: *H* 779. Somai*h*adatteln werden Imr. IV 35, ʿAlqama I (ed. Socin III) 17 erwähnt; Somai*h*a war nach Jâqût ein Brunnen bei Medîna. Bozâkhîja-Palmen: Nâbi*g*a XIII 6. Vrgl. auch Wellhausens Wâqidî S. 174 Anm. 2. Auch die Dattelpalmen von Hegor waren bereits in alter Zeit berühmt, s. Heft II S. 86; I*st*akhrî S. ١٩ oben; Lebîd, Khâlidî S. 93.

Von essbaren Kryptogamen bringt die Wüste Trüffeln hervor, welche von den Jünglingen des Stammes zu einer bestimmten Jahreszeit in Säcken gesammelt wurden. (A*g* XVIII S. 209). Die Frau bei der Todtenklage nennt sich einsam wie eine Trüffel (bai*d*atu ʾl-beled s. LA s. v.). Vrgl. Wetzstein: Sitzungsber. d. Botanischen Vereins der Provinz Brandenburg XXII, Sitzung vom 17. Dez. 1880.

Fauna.

Wenn Freiligrath den Löwen Wüstenkönig nennt, so ist das ein Misgriff, da der Löwe in der eigentlichen Wüste nicht vorkommt, sondern in den Übergangslandschaften. Die alten Lieder gedenken des Löwen (asad) häufig, masade nennt man eine Gegend, in der er vorkommt. Heute ist sein Verbrei-

tungsgebiet auf der arabischen Halbinsel jedenfalls ein sehr kleines, doch behaupten die Eingebornen, dass im Jemen noch eine masade existire (Doughty I 459). Dort gedenken seiner auch die Dichter, so *H*assân b. Thâbit (JH 937 V. 9) in *H*aljah, was nach Jâqût im Jemen zu suchen ist[1]). Im Jemen liegt nach Jâqût 10 Tage von Mekka auch ʿAththar, welches bei den Dichtern als masade vorkommt, so bei Kaʿb b. Zuhair: Del. S. 113 V. 46. Die Lage der Mulde von Khafîja (vrgl. z. B. JH 893 V. 7, Jâqût II 457) und die von Scharâ (s. Jâqût s. v.) scheint mir zu zweifelhaft, um für das Verbreitungsgebiet des Löwen daraus Schlüsse zu ziehen; Gleichnamigkeit könnte irreführen. Khaffân: DH No. 87 Vers 9. Auch in ar-Raqmatân (Zuhair m. 2) gab es nach DH 77, 13 Löwen, über die Lage vrgl. Landbergs Zuhair ٧٩. Der Panther stellt in den Bergen den Schafen nach (Imr. 17, 20). Eine andere Katzenart fällt Kamele an. Der graue hagere Wolf rennt beutesuchend von Schlucht zu Schlucht, und heult er hungernd auf, so antworten ihm die Stimmen hungriger Genossen (Schanfarâ: Mukhtârât S. 23 ff). Man fürchtet bisweilen, dass er ein Kind holt (al-Gumai*h*: M. III 6).

Zuweilen bevölkern Schaaren von Klippschliefern die Felsenwüste. Hommel's Behauptung (Säugetiere S. 329), dass in Arabien nur am äussersten Südrand und in ʿOmân Affen vorkämen, geht etwas zu weit. Beispielsweise erwähnen Jâqût IV 1020, Qazwînî II 59 den Berg Jasûm im Gebiet der Hudhail nahe bei Mekka als Schlupfwinkel zahlreicher Affen. Der gerbûʿ (Dipus) scheint namentlich im Gebiet jener nördlichen Stämme heimisch, welche das Gîm wie Jâ sprechen, s. Wetzstein: ZDMG 22. Bd. 1868 S. 163. Wenn die Finsternis dicht geworden, wird der Igel lebendig (ʿAbda: M. XIX 16).

1) Ob mit der basilicumreichen Mulde *H*alja, die Schanfarâ M XVIII 13 nennt, identisch?

Vom Jagdwild wird später die Rede sein. Hier sei nur angemerkt, dass einige Tiere bei den alten Dichtern erwähnt zu werden scheinen, die heute aus Arabien verschwunden oder wenigstens von neueren Reisenden dort nicht bezeugt sind. So weisen auf die Beisaantilope: Nâbiga od. Derenbourg XXXII 32; Zuhair: Dol. S. 109 Z. 1; Imr. m. 64. Der Vergleich Schanfarâ Lâmîjat al-'Arab macht es wahrscheinlich, dass zu seiner Zeit das wilde Mähnenschaf (ovis tragelaphus) in den Gebirgen des Jemen vorkam, wie ich Heft II S. 115 ausgeführt habe. Während Socin die Sandwüsten Arabiens mit Büffeln (!) bevölkert[1], hat Professor Abel den dazugehörigen Moorgrund daselbst entdeckt (Keilschriftl. Bibl. II 130); letzterer wechselt offenbar mit „gekrümmtem Sand", der dort ebenfalls vorkommt, ab; auf diesem merkwürdigen Boden gedeihen natürlich auch merkwürdige Gewächse mit Früchten, deren jede man wiederholt pflücken kann (Abel, Mu'all. S. 116), mit etwas gekrümmter Phantasie kann man sich das leicht ausmalen. Es ist nur consequent, wenn Herren, für die Philologie lediglich Buchdruckerschwärze bedeutet, Arbeiten, welche sich bemühen, Texte wirklich zu verstehen, höchst überflüssig finden[2]). Ein Schüler Socins übersetzt in einer von seinem Meister gebilligten Doctorarbeit eine arabische Schmeichelei an die Geliebte: „Wenn jemand sie anblickt, glaubt er den Neumond zu sehen"[3]). Nanu! Ebensowenig wie Büffel laufen in Arabiens Wüsten Esel umher, die statt der Hufe Hinterklauen haben. Solche für Darwins Theorie höchst interessanten Ungeheuer existiren nur im Zoologischen

1) In seinem 'Alqama liest man beispielsweise S. 11: „Wir erblickten Büffel, welche abweideten einen Sandboden" (!) S. 12 werden Büffelkühe am Pferd „angehängt". Welch reizendes Idyll!

2) Schon Ahlwardt tadelte die Dürftigkeit von Socins 'Alqama-Commentar („zu dem Verständniss der Verse weniger beitragend als man wünschen möchte.")

3) Paul Schwarz, 'Umar ibn Abî Rebî'a, Leipzig 1893 S. 39.

Garten einer Orientalisten-Phantasie der jetzt blühenden Richtung. Die Girafe war wol niemals in Arabien heimisch; dass Strabo solches behauptet, besagt wenig.

Raben, deren Aufscheuchen unheilvoll ist (ʿAlqama XIII 35), deren Krächzen Trennung von der Geliebten bedeutet, werden von den Vögeln mithin am häufigsten genannt. Das Leben der Flughühner (Pterocles, arab. qaṭâ) und der Strausse ist aufmerksam beobachtet. Auf die Flughühner machen Raubvögel Jagd (Muzarrid: M. XVI 33, DH 74, 47). Ganze Hände voll Qaṭâeiern liegen zur Seite des selten betretenen Wüstenweges in ihren in den Sand gescharrten Löchern, als wären es offene Ölflaschen (ʿAbda: M XXV 14, 15). Der schnelllaufenden männlichen Steinhühner (jaʿâqîb sing. jaʿqûb) gedenkt Salâma: M. XX 8 vrgl. Demîrî s. v. jaʿqûb und zu diesem meine Stud. in arab. Geogr. III S. 112.

Der Dichter, welcher wehmütig der fernen Heimat gedenkt, erwähnt unter ihren Reizen wel auch einen Teich, um den Frösche hüpfen (Del. 35 Z. 5). Mit dem Panzer einer Schildkröte (aṭûm) wird gelegentlich die Haut der Kamelin verglichen (Del. 111 V. 19). Sehr selten werden Fische genannt (Muzarrid: M. XVI 39), dagegen findet man Giftschlangen, Skorpione, Heuschreckenschwärme (z. B. Thaʿlaba: M. XXI 20) vielfach erwähnt. Letztere liefern dem Wüstenbewohner noch heute eine willkommene Nahrung wie einst Johannes dem Täufer. Nicht haltbar ist die von Wellhausen, Reste S. 168 gebaute Antithese: „Die Araber essen Kamele aber keine Heuschrecken, die Hebräer Heuschrecken aber keine Kamele". Vrgl. z. B. Burckhardt S. 375: „Alle Beduinen Arabiens und die Bewohner der Städte in Negd und Ḥigâz sind gewohnt Heuschrecken zu essen. In Medîna und Ṭâif habe ich Buden gesehen, in welchen diese Tiere nach dem Maasse verkauft wurden". Allgemein war ja das Heuschreckenessen bei den Beduinen der Gâhilîja ebenso wenig

(DH 147, 2) wie bei den heutigen (B 376), aber zweiffellos verbreiteter als bei den Hebräern. Der Floh ist in der Wüste unbekannt, desto bekannter die Laus. In der Wüstenrau*d*a summen die Fliegen, auf der Wasserfläche schiessen die zakhârif hin und her (Aus b. *H*agar XXIII 38 vrgl. Demîrî ed. 1306 II S. 4). Den Hals des Säuglings zierten 2 Cypraea-muscheln (s. u.), welche im Indischen Ozean und Roten Meere heimisch sind und von dort schon in prähistorischer Zeit durch Landhandel bis zu uns gelangten. Die häufig erwähnte Perle stammte wol meist aus den Perlenfischereien von al-Ba*h*rain. Der Taucher ging nach ihr herab wie ein Pfeil, wo der Schwertfisch sein Leben gefährdete[1]); an seiner Brust war Olivenöl[2]). Teuer wurde sie verkauft und zierte den Thron des Perserkönigs (al-Mukhabbal: M. XI 13—15). Lehrlinge (talâmîdh), die Perlen aufpoliren nennt Lebîd, Khâlidî S. 141, letzte Zeile. Perlentauchereien bei 'Aden: Qazwînî II 67.

Die Qabîlen.

Die wandernden Beduinenstämme pflegen im Laufe des Jahres einen bestimmten Weidebezirk zu durchziehen, auf den sie ein Besitzrecht geltend machen. Vielfach behauptet eine Qabîle Jahrhunderte lang ihren Weidebezirk. Andrerseits ist ja eine Auswanderung bei Nomaden leichter zu bewerkstelligen als bei Ackerbauern. Oft findet man denselben Stammnamen an Stellen, welche vom Weidebezirk des Gros sehr weit entfernt sind, wieder; es sind das meist durch Furcht vor Blutrache versprengte Familien.

1) Nach Reclus IX 861 fordern die Raubfische unter den Tauchern von al-Ba*h*rain etwa 30 Opfer jährlich.

2) Wol um das bewegte Wasser zu beruhigen. White erzählt (Häusl. Leben u. Sitten d. Türken hrsg. von Reumont I S. 90) von den Fischern am Bosporus: „sie giessen von Zeit zu Zeit etwas Öl auf das Wasser, um dessen Oberfläche zu ebenen und besser sehen zu können".



Ein Gesammtname für die Araber ist den Arabern selbst in der Heidenzeit noch nicht bekannt, worauf zuerst D. H. Müller hinwies[1]); ein solcher wird erst durch Muhammad eingebürgert. Dagegen bezeichnen sich die nordarabischen Stämme gemeinschaftlich als Söhne Ma'adds. Aus der Mitte derselben hebt sich zunächst eine Gruppe ab, deren mythischer Stammbaum eine gewisse Eigenart versinnbildlicht, nämlich die Rabî'a, unter denen die Wâilstämme bei weitem am meisten hervorragen. Unter letzteren versteht man die mächtigen meist in Bruderfehde lebenden Benû Taglib, die schon vor dem Islam in Mesopotamien eingedrungen waren[2]) und die Benû Bekr, welche im Euphratgebiet zelteten. Nach ihnen erhielt Âmid den Namen Dijâr Bekr „Wohnungen der Bekr". Zu den Wâilstämmen zählen sich auch die 'Äneze (Ibn Qutaiba, K. al-ma'ârif ed. Wüstenfeld S. ٤٩, B. 311), wenn auch die ältere Genealogie sie bisweilen von einem Ahnen Wâils abzweigt[3]). Die 'Äneze sind heute wol der zahlreichste Beduinenstamm, hauptsächlich bevölkern sie die syrisch-arabische Wüste, zu ihnen gehörte auch die Königsfamilie der Wahhâbiten. Die anderen Nordaraber, welche ihren Stammbaum auf ihren gemeinschaftlichen Ahn Mudar zurückführten, fühlten sich von einem engeren Band umschlungen, welches die Wâilstämme nicht mitumfasste (Del. 57). Unter ihnen tritt vor allem die Gruppe der Qais hervor, so dass Qais geradezu Nordaraber (Ismaeliten) par excellence bezeichnet. Zu den Qais gehören beispielsweise die im

1) Arabia. Separat-Abdruck aus Pauly-Wissowas Realencyclopädie, Bd. II 1894 S. 4.

2) Dagegen sassen die Razâh, welche auch zu den Taglib gehörten, in Nitâ' nahe bei al-Bahrain: Ag IX 180 (Hârith). Von den verschiedenen Lokalitäten dieses Namens ist wol hier an das Palmental zu denken, welches nach Jâqût zwischen al-Bahrain und Basra liegt und zu seiner Zeit einem verwandten Taglibstamme, den Mâlik b. Sa'd gehörte.

3) Abû Ga'far Muhammad b. Habîb ed. Wüstenfeld S. 22. Über die appellative Bedeutung von 'aneze s. SchW 212.

Hochlande (Negd) zeltenden *Ga*ṭ*afân*, von deren Teilstämmen sich namentlich die kriegerischen ʿAbs auszeichneten, wenn auch ihre Nachkommen misachtet sind s. B 322/3 und die Dhubjân, zu denen wiederum die Fazâra zählen. Ferner sind qaisitisch die nord-östlich von Mekka nach dem Negd zu wohnenden Sulaim und Hilâl, welche in der Mitte des 11. Jhd.[1]) den noch heute bei den Arabern berühmten Eroberungszug nach Westafrika antraten. Die Benû Hilâl zählen zur Gruppe der Hawâzin, zu welchen auch die Thaqîf (vrgl. B 339) gerechnet werden, seit alten Zeiten in der Umgegend des paradiesischen *Tâif*, der Stätte des Lât-Cultes. Auch der als Schildbürgerstamm verspottete Stamm Bâhila (vrgl. Maġânî el-adab II ٢١٧) östlich von den Sulaim gehört zur Qais-Gruppe. Nicht-qaisitische Nordaraber, die aber doch zu den Qais in einem näheren Verhältnis stehen als zu den Rabîʿa sind die Temîm, welche früher die Dehnâ bewohnten[2]), westlich von ihnen die Asad, ferner an der Küste des roten Meeres die Kinâna, zu denen die Qoraisch gehören, welche nach den Gurhum Herren der Kaʿba wurden (5. Jhd.) Die Qoraisch, aus deren Mitte bekanntlich der Prophet hervorging[3]),

1) Über ihre Reste im Negd s. B 327.

2) Vrgl. de Sacy, Anthol. 302; Sprenger, Post- nnd Reiserouten S. 117/8 und die beigegebene Karte No. 16.

3) Dass Mekka durch sie gross geworden, wie WR 88 behauptet, lässt sich nicht erweisen. Die höhere Veranlagung, welche die vorislâmischen Qoraisch nach Wellhausen vor den andern Arabern auszeichnete, die „aristokratische Erbweisheit“, die er bei ihnen „spürt“, beruht nicht auf Quellenmaterial, sondern der optimistischen Voraussetzung, dass der Weltlauf den Besten auch auf den ersten Platz setzt. Solche Wahngebilde erschweren die richtige Erkenntnis der realen Faktoren ungemein. Zn Macht und Ehrenstellen führte Tüchtigkeit weit seltener als charakterlose Streberei, wovon die geriebenen Qoraischiten mehr als die nach Edlerem trachtenden Fürsten der Wüste besassen. Dem Manne, den jene verhöhnt, der ihrer Brüder Blut vergossen, dessen Kopf noch vor kurzem der heisseste Wunsch ihrer Seelen, werfen sie sich, nachdem er Carriere gemacht und ein gutes Geschäft in Aussicht

traf Burckhardt teilweise auf der Sinaihalbinsel an (B 314, vrgl. 336, 279). Östlich von Mekka wohnten und wohnen noch heute die Hudhail, gleichfalls ein nicht-qaisitischer Mu*d*arstamm, berühmt durch seinen etwa 275 h vom Philologen as-Sukkarî gesammelten Dîwân (vrgl. B 338/9). Die nahe Verwandtschaft der Qoreisch mit den Hudhail erklärt es, dass Maqdisî die Sprache letzterer für den korrektesten Dialekt erklärt, da der Qorân doch zweiffellos die qoraischitische Redeweise repräsentirte und die Sprache des Qorân als Norm galt; er sagt S. 97: „und sämmtliche arabische Dialekte trifft man unter den Beduinen dieser Halbinsel [d. i. Arabiens] an, indess der korrekteste ist dort der Dialekt der Hudhail, dann der beiden Negd, dann des übrigen *H*igâz mit Ausschluss der A*h*qâf, denn deren Dialekt ist wüst". „Das reine und klassische Arabisch", sagt al-Fârâbî (ZDMG XXIII 592) „war nur Eigentum von einem Teile der Kinâna, von Qais, Temîm und Asad, dann Hodhail und einem Teil von *T*aij". Allerdings haben sich nicht alle Eigentümlichkeiten des Qoraisch-Dialektes den klassischen Nimbus erringen können, sondern etliche wurden, da sie zu vereinzelt dastanden, überstimmt, wofür die arabische Orthographie den Beweis liefert. Ausdrücklich wird überliefert, dass die Qoraisch kein Hamza kannten (s. FE 88/9). Die Schreibung râs, ruwûs ist nur so zu erklären, die Hinzufügung eines kleinen 'ain um bei Unantastbarkeit des überlieferten Buchstabenbildes die Aussprache ras, ruûs zu erzielen, als Qrê zu fassen. Ich vermute, dass sich in ähnlicher Weise die orthographischen

---

stand, plötzlich als untertänigste Diener vom heiligen Geist erleuchtet zu Füssen. Das scheint mir weniger „aristokratische Erbweisheit", als „niedrige Streber-Gesinnung" zu heissen. Auch weiss ich nicht, durch welches Verfahren Weisheit erbfähig wird. — In der Familie des 'Abbâs vollends war, wie sich Aug. Müller ausdrückt, das biegsame Rückgrat erblich.

Wunderlichkeiten bei Setzung des assimilirenden Teschdîd erklären. So wird auch Qoraisch *h*ajôt für *h*ajât, *s*alôt für *s*alât gesprochen haben. Auch der Umstand, dass der Qoraisch-Dialekt in Folge des Pilgerverkehrs von fremden Bestandteilen inficirt war, mag seine Autorität so weit beeinträchtigt haben, dass Maqdisî lieber den Hudhail-Dialekt als reinstes Arabisch gelten lässt. Doch hatte auch Hudhail seine dialektischen Eigentümlichkeiten, auf die z. B. die Nebenform ischâ*h* für wischâ*h* (lederner Frauengürtel) zurückzuführen sein wird. Sie sprachen ferner ح durchweg wie ع s. *H*ofnî Efendi Nâ*s*if: Verhandl. d VII. Orient.-Congr. (Wien 1888) Semitische Section, S. 77. Das reine Schrift-Arabisch wurde wol nirgends gesprochen.

Südarabien war von Nordarabien früher sprachlich etwa wie Süd- und Nord-Frankreich im Mittelalter geschieden, bis im 2. Jahrh. D. angeblich eine grosse Katastrophe, der Dammbruch (sailu 'l-ʿarim), viele südarabische Stämme zur Auswanderung nach dem Norden veranlasste, was den Anstoss zu der grossen arabischen Stämmewanderung gab. So zog der Stamm *T*aij aus dem Gebiet von Gurasch (WR 129) nach den Granit-Bergen Aga und Selmâ[1]). Sie werden MDh VI 145 zusammengelaufene Nabatäer gescholten und der Dialekt eines Teiles von ihnen (s. o.) weist viele Eigentümlichkeiten auf. Nah verwandt mit den *T*aij sind die Kinda, welche in Central-Arabien ein Reich begründeten. MDh VI 145 wird ihnen Patentfatzketum vorgeworfen, vrgl. JA V. Sér. T. I Paris 1853 S. 554. So erscheinen sie auch JH 593 frisirt, die Augen geschminkt, in kostbarer Luxus-Kleidung vor Mu*h*ammad; Imruulqais al-Kindî prahlt häufiger als andere Dichter mit seinen Erfolgen bei Frauen und mit der Schönheit seines

1) Über die Verteilung der *T*aij-Stämme zwischen den beiden Bergen s. *H* ١٧٧ oben.

Rosses. In der Judenstadt Jathrib siedelten sich die Aus (eig. Aus Manât s. WR 25) und Khazrag an. Während die bisher genannten südarabischen Stämme alle ihren Ursprung auf Kahlân zurückführen, gehören die 'Udhra, Heine's Asra, die sich nördlich von Jathrib niederliessen, zu den *h*imjarischen Stämmen. Noch heute ist die Liebe der 'Udhra bei den Arabern sprichwörtlich; Burton erzählt (Reisen nach Medina und Mokka bearb. von Karl Andree I S. 213) von den Beduinen des *H*igâz: „Bemerkenswert ist der Umstand, dass eine Art von platonischer Zuneigung nicht fehlt; man bezeichnet sie als Usri, verzeihliche Liebe". Die Etymologie ist natürlich verfehlt. Zunächst legten diese ausgewanderten Stämme ihren Heimatsdialekt ab. Wiederholte nordarabische Einwanderung in *H*a*d*ramût zersetzte das Südarabische in seinem Heimatlande; der Qorân vollendete allmählich den schon gewonnenen Sieg. Heute werden nur in Schi*h*r und Mahra südarabische Dialekte gesprochen, doch versteht man auch dort Nordarabisch, Mahrî wird auch auf der Insel Sokotra geredet. Näheres über die arabischen Stämme bei Blau, Wanderung der sabäischen Völkerstämme im 2. Jahrhundert n. Chr.: ZDMG 22. Bd. 1868 S. 654 ff; Blau, Arabien im 6ten Jahrhundert, eine ethnographische Skizze: ZDMG 23. Bd. S. 559 ff; Wüstenfeld, Genealogische Tabellen der Arabischen Stämme (Göttingen 1852); Mu*h*ammad b. *H*abîb († 245 h), Über die Gleichheit und Verschiedenheit der arabischen Stämmenamen, aus einer Leydener Handschrift hrsgb. von Wüstenfeld (Göttingen 1850); Burckhardt a. a. O.

Arabien, die Wiege der Semiten, scheint keine Spuren eines Völkersubstrats, einer vorsemitischen Urbevölkerung aufzuweisen. Nichts desto weniger ist der arabische Stamm auch auf seiner Halbinsel nicht ganz intakt geblieben. Die Äthiopen, welche wol einst von Südarabien nach Afrika eingewandert waren, machten im 6. Jahrhundert den verfolgten

Monophysiten[1]) Südarabiens zu Hülfe eilend grosse Eroberungen auf der Halbinsel und bedrohten sogar Mekka. Gegen sie herbeigerufen erschienen die Perser in Südarabien; ihre Nachkommen überdauerten die Siege des Islâm (JH); auch fand in islâmischer Zeit wol in den Küstenstädten noch vielfach persische Einwanderung statt; Maqdisî sagt, dass die Mehrzahl der Bevölkerung 'Adens und Giddas Perser wären, welche die arabische Sprache angenommen hätten; in *Sohâr* sprach man zu seiner Zeit sogar Persisch. Jacob von Sarug richtet einen syrischen Brief an die Christen in Negrân, scheint also vorauszusetzen, dass derselbe dort verdolmetscht werden konnte. Gelegentlich mischten sich auch die Romäer in arabische Verhältnisse; als Muhammad gegen Tabûk zog, sprachen die Gläubigen von den Griechinnen, welche sie als Sklavinnen heimbringen würden. Schwarze Sklaven traf man auch im Innern der Halbinsel an. Juden sassen hauptsächlich in Jathrib, dessen Herren sie ursprünglich waren, in Khaibar etc. Sie waren vollständig arabisirt, so dass sie sogar meist arabische Namen führten und an der Poesie thätigen Anteil nahmen. In den Stammesfehden der Araber fochten sogar Juden gegen Juden[2]). Auch scheint es im Nordosten Arabiens bereits in vorislâmischer Zeit Zigeuner gegeben zu haben[3]).

Unter diesen Umständen mussten auch bei einem adelsstolzen Volke wie den Arabern gelegentlich Racenmischungen stattfinden. Unter den Benû *Gifâr*, einem Kinânazweig, gab es nach JH 905 einen braunen hochgewachsenen Menschenschlag, unter den Aslam, einem südarabischen Stamme nahe bei Medîna einen Zweig, der ebendaselbst als schwarz, kraus-

1) s. ZDMG 31. Bd. 1877 S. 367.

2) Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes III S. 81. — Vrgl. über die arabischen Juden: Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Qorân S. 46 ff II Der geistige Standpunkt der Juden des *Higâz*; NB 52 ff.

3) ZDMG 23. Bd. 1869 S. 759, Ag XIV 46, wozu de Goeje's Bijdrage tot de geschiedenis der Zigeuners (Amsterdam 1875) zu vergleichen.

haarig und von kleiner Statur bezeichnet wird. Beim Manne begegnen wir zuweilen dem Beiwort aschamm d. h. mit einer Nase, welche schamam, eine in den Originalwörterbüchern eingehend geschilderte Form besitzt[1]), bei Frauen dem Beiwort asîl „mit länglichen Wangen" (Imr. m. 33, Baschâma: M. IX 6). Der oben erwähnte Stamm Temîm (vrgl. über sie Heft II S. 120), dem auch der Stifter der Wahhâbiten angehörte, unterscheidet sich nach B 381 durch hohen Wuchs, breite Köpfe und dicke Bärte von den Beduinen.

Name.

Der Stammesname wird nicht als Familienname geführt, man würde sich sonst leicht Bluträchern verraten[2]). „Ich bin der, den du siehst", pflegt der Beduine auf die Frage „wer bist du" zu erwiedern (ZDMG 22. Bd. S. 75). Ausser seinem ihm von den Eltern gegebenen Namen (ism), der also unserem Vornamen entspricht, führt der Beduine meist noch einen Beinamen (laqab). Sobald er einen Sohn hat, hört er sich am liebsten mit der kunje anreden. Bisweilen bezieht sich die kunje auch auf eine Tochter, so soll Nâbiġa nach einer Tochter ʿAqrab „Abû ʿAqrab" genannt sein. Bei vollständiger Nennung der Namen eines Mannes pflegt man die kunje voranzusetzen. Den Charakter erbt das Kind wie man glaubt, wesentlich vom Khâl, dem Oheim mütterlicherseits, vrgl. Wetzstein: Verhandl. der Berliner Ges. für A. E. u. U. 1880 S. 244 ff; Imr. 17, 16; *H* 337 Z. 2.

1) Man scheint das Wort von einer ebenmässig gebildeten Nase, deren Rücken eine lange gerade Linie zeigt, zu gebrauchen.

2) Das gilt von den meisten Völkern, bei denen die Blutrache Privatsache ist; bei den heutigen Griechen ist der Familienname bisweilen schwer zu ermitteln. — Aus dem seltenen Gebrauch dieses Namens erklärt sich auch die WR 177 besprochene Thatsache, dass diese Namen im Semitischen nur Derivata von Substantiven sind, die im Sing. bereits den Complex bezeichnen.

Wohnung.

Die Etymologie der arabischen Ortsnamen deutet meist auf Wasser, Weidepflanzen oder Bäume. Nur solche Orte taugten zu Lagerplätzen. Wann die Frühlingsweide verdorrt und die Regenwasserlachen versiegt waren, musste sich der Stamm in der Nähe eines Brunnens aufhalten, aus welchem er seine Heerden tränken liess. Häufig, aber nicht immer war der Brunnen innen gemauert und hiess dann *t*awî (*H*ârith m. 54), ein ungemauerter hiess qalîb (vrgl. Imr. II 1). Es galt für schimpflich sein Zelt innerhalb des Lagers in einem entlegenen unwegsamen Winkel fernab von der Strasse aufzuschlagen; die Dichter rühmen sich häufig das nicht zu thun (*T*arafa m. 45). Noch heute muss das Zelt des Schêkhs auf derjenigen Seite des Lagers liegen, von welcher die meisten Fremden oder der Feind zu erwarten ist (B. 26). Die Hauptbestandteile des Zeltes waren die Zeltstangen ('imâd 'Amr m. 41[1]), Imr. IV 58, Dual: Schanfarâ M. XVIII 33), Zeltpflöcke (autâd[2]) Imr. IV 58), Zeltseile (a*t*nâb Lebîd m. 76) und die Zelthülle in alter Zeit Felle, meist schwarze Ziegenfelle, oder aus Haaren bereitete Stoffe. Schon die Geliebte im Hohen Liede (1 5) rühmt sich schwarz zu sein wie die Zelte Qêdârs. Nach 'Abîd dem Sohn des Aussätzigen hatten die Benû Asad rote Zelte (ahlu 'l-qibâbi 'l-*h*umr A*g* VIII S. 65). Die Ritzen verstopfte man mit Panicum[3]) (thumâm), das man

1) Vrgl. meine Erklärung ZDMG 48. Bd. S. 709, welche diesen Vers zum ersten Male richtig deutet im Gegensatz zu dem Unsinn der arabischen Philologen. Dass ich diesen Fund drucken liess, fanden einige Orientalisten auch höchst überflüssig! Ich bin freilich auch nicht davon durchdrungen, dass der famose Piût und die unbedeutende neuarabische Tartuffo-Übersetzung die wichtigsten Schätze sind, welche auf orientalischem Gebiet noch zu heben waren.

2) sing. watid = hebr. jâtêd.

3) Hirse.

in der Nähe sammelte und beim Aufbruche liegen liess, da es leicht neu zu beschaffen war. Um das Zelt wurde ein Wassergraben ausgehoben und die Erde mit dem Spaten, der mis*h*âh, festgeklopft; dies Geschäft pflegte die Dienerin zu verrichten (Nâbi*g*a m. 4). Nach der Jagd lässt Imr. einen Mantel mit Stricken als Schutzdach ausspannen (Imr. IV 56, XL, 32). Panzer werden Imr. IV als Zeltpflöcke und Lanzen als Zeltstangen benutzt. Derjenige, den ein Unwetter überraschte, hieb rasch Zweige ab und baute sich eine 'âle, ein Regenschutzdach (DH No. 139 V. 9), das wir als die den Verhältnissen entsprechende Form des Regenschirms betrachten können. Die Ausmöblirung des Zeltes bildeten Kamelsättel, an die man sitzend den Rücken lehnte, Imr. IV 59[1]), ferner der mischgab oder schigâb neben dem Lager zum Ausbreiten der Kleider bestimmt[2]). LA beschreibt ihn als Hölzer, deren obere Enden zusammengebunden und deren untere auseinander gespreizt waren. Einen Tisch (khiwân) findet man wol in der Weinbude des fremden Kaufmanns ('Abda M. XXV 77), nicht aber in einem altarabischen Haushalt. Länger als das Aufschlagen des Lagers dauerte, währen die Spuren des abgebrochenen in der Wüste. Mit der Klage an der verlassenen Wohnstätte eines Stammes pflegt der Dichter, welchen Gegenstand er auch behandeln mag, seine Qâside zu eröffnen. „Ich kenne nichts“, sagt Layard (Nineveh und Babylon 293), „was mehr zur Traurigkeit stimmte, als wenn ein grosser Stamm plötzlich aufbricht und, wo eben noch ein Lager war, nur noch Aschen- und Schutthaufen übrig bleiben“. Darum verweilt der Dichter gerne bei diesen Spuren, dem Wasser-

---

1) Wahrscheinlich hat der Kamelsattel auch die Gewohnheit mit untergeschlagenen Beinen zu sitzen entwickelt. Auch das orientalische Lesepult ra*h*l, bez. ra*h*la, ist nach dem Kamelsattel benannt.

2) Imr. IV 26, Nâbi*g*a I 26, JH 49: „es sind verbrannt in ihrem Gemach ihre maschâgib“.

abzugsgraben, den Haufen von Panicum, den Steinen des Kochapparats, vertrocknetem Kamelmist, den Pflöcken zum Anbinden der Rosse u. a. Sie rufen in seiner Brust wehmütige traute Erinnerungen wach an vergangene schöne Zeiten, zaubern ihm der Geliebten Bild vor die Seele, das seinen Geist beschäftigt, wie die Schuld den des Gläubigers[1]). Mit dem Stamme, der einst hier vor 2 oder 7 Jahren (Nâbiga XXI 3) gezeltet, ist sie von dannen gezogen. Sandführende Winde haben diese Spuren verweht[2]), Regengüsse sind darüber hingerauscht. Mist von Antilopen bedeckt die Stätte, als wären Pfefferkörner darüber ausgestreut oder sie weiden dort, „wie die Perser gehen in ihren Mützen"[3]).

Männerkleidung.

Die vielen Benennungen für Kleidungsstücke, denen wir in den Gedichten begegnen, liefern doch nur wenige Anhaltspunkte für eine Darstellung der Tracht; sie einfach zu registriren kann nicht unsere Aufgabe sein, sondern muss dem Lexikon verbehalten bleiben. Über die Tracht des Propheten sind wir allerdings gut unterrichtet, s. Dozy's Einleitung zu seinem Dictionnaire détaillé des noms des vêtements S. 10; doch war die städtische Mode gewiss eine wesentlich andere als die der Wüste. Die Beduinen Arabiens tragen keineswegs, wie oft fälschlich angenommen wird, den unter dem Namen Burnus bekannten Kaputzenmantel, der

1) Salama ibn al-Khurschuf: M. V 1; DH 78, 5; Zuhair od. Ahlwardt XVIII 5, der Herausgeber will diesen Vers streichen. Vrgl. die bei Giese, Addâd S. 47,8 beigebrachten Parallelen, deren Interpretation ich mich freilich nicht anschliessen kann.

2) Zuhair IV 2; Salama ibn Gandal: M. XX 2.

3) M. XXXXII 4. Ihr langes emporstehendes Gehörn erinnert den Dichter an die hohe spitze Lammfellmütze der Perser; über kumma vrgl. Fraenkel, Aram. Fremdw. S. 53.

im maurischen Nordafrika verbreitet ist, früher auch in Spanien getragen wurde. Im Gegensatz zum einfarbigen Burnus lieben die Beduinen Arabiens den gestreiften Mantel (bigâd Imr. m. 77, burgud Ṭar. m. 12; vrgl. Imr. X 13); das häufigste Wort für den Mantel war in der Gâhilija wol ridâ[1]). Das Wort burnus kommt allerdings in alten Liedern vor, bezeichnete damals aber einen Kopfüberwurf der Frauen, vrgl. Muhalhil: *H* 420. Beim Morgenritt keinen Mantel zu tragen galt für ein rühmliches Zeichen von Abhärtung: *H* 615. Durch falsche Übersetzungen könnte die irrige Vorstellung entstehen, dass die Männer Beinkleider trugen, was durchaus unbeduinisch ist. Die hauptsächlichsten Kleidungsstücke sind 2, der erwähnte Mantel und ein Untergewand (izâr); daher findet sich mehrfach der Ausdruck thaubâja „meine beiden Kleidungsstücke" z. B. M. VI 10 (al-Gumai*h*) vrgl. WR 117. Das Haupt umhüllte ein Turban, 'Alqama XIII 46, ed. Socin II 47. Eine Gesandtschaft der Hamdân an Mu*h*ammad trägt Turbane aus 'Aden: JH 963. Der Sklave hüllte sich oft nur in ein Fell[2]). Auch die Tracht der Sklavin war ein Lederschurz (ihâb): JH 858 Z. 3 v. u. Fussbekleidung war keineswegs allgemein. „Solange auf der Erde herumschweift ein Baarfüssiger und ein Beschuhter", sagt Muzarrid: M. XVI 37. Vrgl. A'schâ m. 22, 26. Fussbekleidung zu verschmähen galt dem Abgehärteten für rühmlich: Schanfarâ, Lâmîjat al-'Arab 49. Der König Gadhîma al-Abrasch soll nach Ibn Qutaiba der erste gewesen sein, der sich Sandalen zuschneiden liess (Brünnow's Chrest. S. 29). Die Sandalen wurden aus mit qara*z* gegerbtem Rindsleder (sibt) in Südarabien hergestellt. Man schnitt sie aus den Hintervierteln eines alten Rindes, keines Wildstiers[3]), wie WR 31 aus

1) Untergewand heisst im Gegensatz dazu izâr, hebr. êsôr.
2) 'Antara m. 27.
3) Wellhausen scheint eth-thîrân für en-nîrân zu lesen.

Jâqût übersetzt, und befestigte sie mit einem Riemen (schis') am Fusse[1]). Da die Beduinen im Allgemeinen keine Rinder hatten, mussten sie dies Schuhwerk von auswärts beziehen; es wurde in *Sa'da* fabricirt: Jâqût III 389. Heutzutage wird von den Beduinen als dauerhaftestes Sandalenleder die Haut einer erlegten Hyäne geschätzt, dann aber auch Kamelleder verwandt[2]), vrgl. Doughty I 227: „Aus ihrem alten Kamelsackleder, das von Dattelsaft durchtränkt ist, schneiden sie die besten Sandalen“.

Tracht und Schmuck der Frauen.

Die Tracht der jungen Mädchen war von der der erwachsenen Frauen verschieden. Erstere tragen ein migwal genanntes Hemde, letztere den dir' (Imr. m. 41 A'schâ m. 8). Lebîd nennt (Khâlidî 57) als die beiden hauptsächlichsten Kleidungsstücke der Mädchen in der Schenke izâr und rai*t*. Die Gleichheit des Namens beweist noch nicht, dass das Untergewand für Männer und Frauen dieselbe Form hatte. Über rai*t* vrgl. Nâbi*g*a m. 30, M. XXII 5, Imr. IX 4, Lebîd Khâlidî 140. Eine Art Morgenrock war der mif*d*al (Imr. m. 26, 38, vrgl. MDh IV S. 257), er wurde zum Schlafen und zur Arbeit angelegt. Das Festgewand zeichnete sich durch eine Schleppe aus (Imr. m. 63, *T*ar. m. 44). Beliebt war namentlich die gelbe Farbe[3]), die nach jeder Wäsche durch Eintauchen in Safran erneuert werden musste. Nach Tebrîzî: *H* 556 wurde ein Gürtel nur von Sklavinnen, nicht aber von Beduininnen getragen [?]. Vrgl. jedoch A'schâ m. 8 (Imr. m. 25 beweist nichts). Über das Halstuch (khimâr) s. oben. Ihr khimâr gab 'Afrâ ihrem unglücklichen Liebhaber 'Orwa

1) Del. S. 43 u. 44.
2) Österr. Monatsschr. XVIII 1892 S. 103.
3) Vrgl. Heft II S. 90; A*g* V 192 Vers 3.

zur Erinnerung (*Ag* XX S. 154 Z. 7 v. u.); mit ihrem khimâr verbindet eine Mutter die Wunde ihres Sohnes: *H* 411 Z. 6 v. u.; *H* 694 giebt eine Frau ihrem Manne ihr khimâr als Kamelhalfter, weil ihr die Stricke ausgegangen sind. Der khimâr erscheint also als das Kleidungsstück, das die Frau am leichtesten entbehren kann. Die beregneten Rosse klopfen die Frauen mit ihren khimâr ab (*H*assân ibn Thâbit: JH 829 V. 10). Die Thränen wischten sich die Frauen in Ermangelung eines Taschentuchs mit den Fingerspitzen ab: Nâbi*g*a XX 16. Ausserdem begegnen wir bereits in vorislâmischer Zeit einem Schleier qinâ', der das Haupthaar verhüllte und meist über das Antlitz heruntergeschlagen war. Wahrscheinlich war er von weisser Farbe (vrgl. Rabî'a b. Maqrûm: M. XXXI 3b). Nach Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Qorân S. 49 scheint die Sitte schon ins 2. Jahrh. D. oder höher hinaufzureichen. Wollte die arabische Schöne Eroberungen machen, so legte sie den qinâ' ab vrgl. al-Musaijib ibn 'Alas: M. X 3: „sie stand ihn zu berücken ohne qinâ'" und als Gegenstück dazu 'Antara m. 34 u. Schanfarâ M. XVIII 5: „es hatte mich bereits befremdet ihr qinâ', indem er nicht hinabfiel, während sie gieng ohne sich umzusehen". Von einem Dichter der Omeijadenzeit wird als Merkwürdigkeit berichtet, dass er wegen seiner Schönheit aus Furcht vor dem bösen Auge diesen Schleier trug (*Ag* XV S. 158). Vrgl. auch Nâbi*g*a VII, 17 (auf die Königin von *H*îra bezüglich) und Tha'laba: M. XXI 14; letztere Stelle wird vom Commentar (bei Thorbecke S. 58) falsch interpretirt, da von einer Schwärze der Straussin keine Rede sein kann. Die Haarfrisur der Frauen wird mit Dattelrispen[1]) und Wein-

1) Imr. m. 35. Der Vergleich mit Dattelrispen liegt auch Imr. LII 23 vor, womit man Vers 30 der m. vergleiche. S. ferner 'Omar ibn Abî Rabî'a (Paul Schwarz, Leipz. Diss. 1893) II 9. Der umgekehrte Vergleich bei al-Marâr: M. XIV 7.

rispen[1]) verglichen, was an die Schilderung der modernen Haartracht bei van den Berg, Le *H*adhramout S. 101 (vrgl. Pl. VI)[2]) und Wrede S. 111[3]) erinnert, vrgl. bereits Jes. III 24. Grossen Wert legt der Araber auf üppigen Haarwuchs, far'â „mit langem Haar" schildert die Geliebte z. B. A'schâ m. 2 (ed. Lyall). Die Stirnlocken bis zur Erde herabhängend sind mit Moschus getränkt: Suwaid (M. XXXIV 7). Das ist natürlich eine dichterische Hyperbel, noch weiter geht Firdôsî: Als der Held Zâl bei Nacht zum Schlosse Rûdâbes kommt, die ihn auf dem Dache stehend erwartet, löst diese ihre Locken, damit der Geliebte daran zu ihr emporklimme (Schâhnâme, Leidener Ausg. I S. 165). Die rabenschwarze Farbe wird häufig hervorgehoben, auch lockiger Haarwuchs wiederholt geschildert. Nach Muzarrid (M. XVI 10) sind die Haare seiner geliebten Selmâ „als ob sie die gestreckten langen schwarzen Schlangen von Rammân". (Vrgl. Schâhnâme a. a. O. S. 165 V. 651). Al-Mukhabbal gedenkt M. XI 20 des Kamms (midrâ) und der Friseurinnen (mawâschi*t*)[4]). Das Tragen falscher Haare galt zu Zeiten des Khalîfen Mu'âwija für eine specifisch jüdische Frauensitte[5]). *H*amâsa ٨١١ erzählt ein Dichter des zweiten Jahrhunderts h, dass sein schwarzes Haar, welches ihm geschoren wurde und das er gleichfalls reifenden Weintrauben vergleicht, von den Mädchen schleunigst aufgelesen wurde; zu welchem Zwecke, bleibt unsicher.

1) al-Mukhabbal: M. XI 20; Rabî'a ibn Maqrûm: M. XXXVI 3; DH No. 266 V. 20; Nâbi*g*a VII 29.

2) „La coiffure des femmes consiste dans des tresses ('uqdah. plur. 'oqad) minces. Ces tresses, au nombre de 50 à 60 sont assez courtes, ne dépassant que très-peu les épaules". Auf diese Stelle machte mich zuerst Herr Nallino aufmerksam.

3) s. Heft I S. 24.

4) Vrgl. Histoire d' Alâ al-Dîn ou la lampe merveilleuse publ. par Zotenberg S. ٧١.

5) Goldziher, Usages Juifs d'après la littérature des Musulmans: Revue des Etudes Juives 1894 S. 90|91.

Das Ohr schmückten die arabischen Schönen mit Ohrgehängen, über deren Verfertigung man das Kapitel über Handwerke vergleiche. Die Nase zierte häufig ein grosser dünner Nasenring (khezâm), wie ihn Abrahams Sklave der Rebekka schenkte, als er für Isaak um sie warb (Gen. 24) und wie er auch heute unter den Brautgeschenken einiger Beduinenstämme üblich ist (B 88). Die Araberinnen spielen, wie Lady Blunt erzählt, gern mit diesem Ringe während des Gespräches, indem sie ihn aus dem durchbohrten Nasenflügel aus- und einhaken. Die Augenlider wurden mit einem Antimonpräparat, dem ke*h*l[1]), (vrgl. Ez. 23, 40) dunkelblau gefärbt. Diese Färbung soll zugleich dem Auge wohlthun und das Gefühl der Kühlung hervorrufen[2]), woraus sich vielleicht die Bezeichnung „Kühlung des Auges", die im Arab. für alles Angenehme üblich ist, erklärt[3]). Das mit ke*h*l behandelte Auge erinnerte die Dichter an das Auge der Antilopen (Imr. m. 33). *H*ûr d. h. mit grossen Antilopenaugen, in denen das Schwarze sich scharf vom Weissen abhebt, nennt sie Imr. 59, 8 (vrgl. Imr. 45, 11, Nâb. XI 3) und diese Bezeichnung wählte Mu*h*ammad für die Paradiesesjungfrauen[4]). Zum Schwärzen der Augenwimper diente ein

---

1) Zur Geschichte unseres hieraus entstandenen Wortes Alkohol vrgl. Kobert's Histor. Stud. aus dem Pharmakol. Inst. d. Univers. Dorpat III 1893 S. 366—8.

2) Verhandlungen der Berliner Ges. für A. E. u. U. Jahrg. 1889 S. 424.

3) Ganz sicher ist diese Erklärung nicht. Nach A*s*ma'î sind die Thränen der Freude kalt, die des Schmerzes heiss (Khamsu rasâil, Konstantinopel 1301 S. ٢٣٥). Ich würde auf diese Stelle keinen Wort legen, wenn mich nicht Herr Prof. Praetorius auf Kalidasa's Wolkenboten übers. und erl. von C. Schütz (Bielefeld 1859) S. 5 aufmerksam gemacht hätte, wo dieselbe Auffassung aus Kalidasa belegt wird. Vrgl. auch A*g* XX S. 154 Z. 12, unser „er weinte heisse Thränen".

4) Auch hat dieser Vergleich eine historische Bedeutung gehabt, da er den Königen von *H*îra den Tron kostete, was wiederum für die

Griffel, mirwad genannt. Beim Manne galt der Gebrauch des ke*h*ls für weibisch (Schanfarâ, Lâmîjat al-'Arab 17). Während der ke*h*l des Augenlides nicht nur kosmetischen Zwecken diente, sondern auch die Sehkraft erhöhen sollte, bezweckte die Einreibung des Zahnfleisches mit Indigo[1]) eine Contrasterhöhung der die Frauen auch heute noch hie und da Rechnung tragen, indem sie die Lippen mit Indigo tätowiren. Allerdings mussten sie sich damals hüten auf das Zahnfleisch zu beissen, da sonst die Zähne schwarz wurden, auf deren bei dunkler Hautfarbe allerdings recht wirkungsvolle Weisse die Dichter grossen Wert legen[2]) und die sie gerne mit den Strahlenblüten einer Kamille auf dunklem Boden vergleichen[3]). Daher wird der takhjîf, das Abgesondertsein des Zahnfleisches zwischen den einzelnen Zähnen besonders hervorgehoben (Rabî'a b. Maqrûm: M. XXXVI 4) auch der Gebrauch des miswâk, des Zahnreibers aus den Zweigen der Salvadora Persica (arâk) besonders betont (Imr. 34, 4, Suwaid: M. XXXIV 3)[4]). Die Zähne der Geliebten wurden den Dornen der sajâl-Akazie

---

Geschicke Persiens verhängnisvoll wurde. Als nämlich der Sâsânide Khusrô II Parwêz an No'mân von *H*ira Boten sandte, um Frauen zur Recrutirung seines Harems zu verlangen, sagte dieser, da der Beduine seine Töchter nicht dem Städter zur Ehe giebt (B 88): „Genügen denn die 'în (Grossaugen) von Sawâd und Persien nicht allen euren Bedürfnissen“. Da 'în ein Epitheton der Antilopen ist, welche die Araber gewöhnlich als Wildkühe (baqar al-wa*h*sch) bezeichnen, wurde dem Perserkönig das Wort von Feinden No'mâns durch „Kühe“ wiedergegeben, was seinen Zorn erregte und zum Sturz der Dynastie von *H*îra führte. S. *T*abarî I 2 S. 1026,7 des arab. Textes.

1) Imr. 34, 5 ist sudûs wol ἰσάτις vrgl. Fraenkel, Aram. Fr. 48.

2) Imr. LII 14, 'Antara m. 13.

3) z. B. A'schâ s. NB 45 übers. 14, *T*arafa m. 8,9, welcher Vers besonders deutlich zeigt, dass die Färbung Contrasterhöhung bezweckte, V 18, 'Omar ibn Abî Rabî'a (Paul Schwarz a. a. O. I 38, II 12). Die echten Araber bezeichnen sich als dunkelfarbig s. Goldziher, Muh. Studien I S. 268; vrgl. das asmar der neuarab. Volkslieder bei L.

4) Wegen des Contrastes der weissen Zähne gelten auch Knaben mit schwärzlichen Lippen für besonders schön; der Terminus dafür ist la'is.

verglichen: Imr. 34, 5. Den Hals ziert häufig eine Perlen- und eine Smaragdkette (Tarafa m. 6). Ein Handspiegel wird Suwaid: M. XXXIV 5, 'Alqama I 16 erwähnt.

Der Finger der Geliebten erinnert den Imruulqais an eine weisse Käferlarve mit braunrotem Kopf (usrû'), denn die Nägel färbte man mit gelöstem Hennapulver, das von den Blättern der Lawsonia inermis gewonnen wird[1]). Nach der Schilderung von E. Ruete muss diejenige, welche den Hennateig auf Hände und Füsse aufgelegt hat, 3 Nächte hindurch stillliegen, um eine schöne dunkelrote Färbung zu erzielen und sich nicht durch Verschiebung des Teiges zu verunstalten. Nicht einmal Fliegen und Muskitos darf sie dabei verscheuchen, weshalb bei vornehmen Frauen mit Wedeln ausgerüstete Sklavinnen wachen. Die Hennafärbung erhält sich dann trotz des Waschens bis zu 4 Wochen. Teilweise ist die Frauenhand auch tätowirt, namentlich am Gelenk. Das Geschäft wurde und wird von Frauen besorgt[2]). Lebîd nennt (Khâlidî 62) eine solche Tätowirerin 'ulwîja „eine aus dem Hochland". Die Tätowirung musste von Zeit zu Zeit aufgefrischt werden[3]). Ethnologen haben wiederholt beobachtet, dass Tätowirung einer Körperstelle meist das Bedürfnis ihrer Bekleidung ersetzt; so vertritt auch die Färbung der Hände vielfach die Stelle unseres Handschuhs (gegen die Erklärung WR 145).

1) Über den Gebrauch des Henna haben eingehend gehandelt L I S. 33 ff; [E. Ruete] Memoiren einer arabischen Prinzessin II S. 37—39 Früher färbten auch Männer ihre Fingernägel mit Henna.

2) Lebîd m. 9; L. I 35; Layard, Nineveh und Babylon 314,5: „Diese Operation wird von arabischen Frauen vollzogen, die zu diesem Zwecke von einem Zelte zum anderen gehen . . . Gewöhnlich wird die Operation im Alter von 6—7 Jahren vorgenommen; die Punkturen werden mit einer Nadel gestochen und die blaue Farbe wird durch eine Mischung von Schiesspulver und Indigo hervorgebracht, die man in die Wunden einreibt".

3) Zuhair XVIII 3, 'Antara XVII 1.

Ans Hohe Lied IV 13 erinnert Nâbiga VI 9[b] „sie verbergen die Granatäpfel schwellender Brüste". Der Vergleich ist bis auf den heutigen Tag populär geblieben, s. Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder S. 106: „Ihre Brüste sind straff und sehen wie Zwillinge aus (vrgl. Hohes Lied IV 5) oder wie Granatäpfel in einem Garten gezogen". Das Gesäss soll umfangreich sein, die Frau sich nur mit Mühe erheben wie eine mit Zittern am Hinterteil behaftete Kamelin[1]). Vrgl. A'schâ m. 31. Ein Gesäss, für das die Tür zu eng ist, rühmt 'Amr m. 17 an seiner Geliebten. In der Mitte dagegen soll sie schlank sein, so dass die Taille fasst abreisst (A'schâ m. 8). Die Beine werden von 'Amr m. 18, wozu man Hohes Lied V 15 vergleiche, mit weissen Marmorsäulen verglichen, sonst auch mit 2 Papyrusstauden (Muzarrid: M. XVI 11). Es zieren sie schwere Spangen (z. B. Imr. LII 42), die beim Gehen mit hellem Klang aneinanderschlagen, wol auch mit Schellen versehen sind um Aufmerksamkeit zu erregen ('Amr m. 18). Dass die Orientalin klirrenden Schmuck liebt, erklärt sich aus ihrem Charakter. Wenn sie geht, klirrt es gleich den Samenklappern des 'ischriq-Strauches, der im Winde schwankt (A'schâ m. 4). Der Name der Beinspangen khalkhâl ist tonmalend[2]), die Stelle, an der sie getragen werden, heisst nach ihnen mukhalkhal (Imr. m. 30, DH 97, 40). Zu allen diesen Herrlichkeiten kommen Wohlgerüche, die namentlich Bräute

---

1) ZDMG XII 1858 S. 66 = AZ S. 4 Z. 3. Burckhardt sagt von den Mängeln der Kamele S. 373: „Der nächste heisst el fekek und besteht in einem starken Zittern in den Hinterbeinen des Kameles, wenn es sich niederlegt, oder aufsteht. Vrgl. ferner 'Amr m. 16, Del. 59.

2) In ähnlicher Weise wie qabqâb, womit man einen Schuh bezeichnet, dessen Sohle 2 kurze Hölzer trägt, auf denen man gehend balanciren muss. In der europäischen Türkei werden die qabâqîb namentlich in Bädern und Abtritten benutzt, vrgl. aber auch die von Luschan im Intern. Archiv für Ethnogr. II Taf. II Fig. 13 abgebildete Karagözfigur, ferner ZDMG XI S. 508 Anm. 33.

reichlich anwenden. Ausser scharfem Moschus (misk dhakî) gelangte namentlich ʿabîr (Imr. 59, 8) und zambaq (Imr. 40, 4) zur Anwendung. Der beste zambaq spielt nach Abû ʿObaida ins Rötliche (zu Aʿschâ m. 11 bei Lyall S. 144). Auch das Lager wurde mit Moschus parfümirt (Imr. m. 38), wie sich die Verführerin im Salomonischen Spruchbuch VII 17 rühmt ihr Lager mit Myrrhe, Aloe und Zimmet durchduftet zu haben. Aufbewahrt wurde der Moschus in einer *h*uqqe s. die Abbildung I S. 45, die nach Imr. XX 13 aus *H*imjar kamen.

Ich habe absichtlich nicht zwischen der Beduinin in ihrer gewöhnlichen Tracht und in ihrem Putz unterschieden; die Lieder bieten dafür kein Kriterium und Burckhardt bemerkt S. 188 ausdrücklich: „Die Weibspersonen der Beduinen sind nicht gewohnt, ihre schönen Kleider und Putzartikel sorgfältig aufzubewahren und sie nur bei Festen oder bei Besuchen zu tragen, wie es die Damen zu machen pflegen, welche in Städten wohnen; sie ziehen vielmehr jeden Tag immer dasjenige an, was sie in ihrer Garderobe für das Beste halten etc.“

Der Gang der Frauen soll, wenn er schön ist, dem des Flughuhns (qa*t*â, Pterocles) einem nahen Verwandten des Steppenhuhnes gleichen, wenn es zur Tränke geht[1]). Diese Vögel stürzen sich nämlich aus der Luft nur bis in die Nähe des Wassers hinab und laufen dann rasch über den Boden hin bis an den Rand desselben. „Ihr Gang ist leicht und schön“ bemerkt Brehm, „mehr hühner- als taubenartig, immerhin aber noch etwas trippelnd, nicht eigentlich rennend wie bei den Hühnern. Sie tragen sich im Gehen verhältnismässig hoch, halten die Fusswurzeln gerade und setzen nun langsam

1) Al-munakhkhal: A*g* XVIII S. 156 V. 1 u. *H* 266, Qazwînî I 423, Ahlwardt's Khalaf al-a*h*mar S. 187.

ein Bein vor das andere, nicken aber nicht bei jedem Schritte mit dem Kopfe wie die Tauben zu thun pflegen". Daher wird auch gerade der feierliche Schritt der Jungfrau beim Festumzug dem Schreiten der Flughühner verglichen (*Ag* XIX 105). Den Gang der Schlaftrunkenen, welche sich auf ihre Mägde stützend zum nächtlichen Stelldichein kommt, vergleicht Imr. 36, 9.10 dem Gange des durch Blutverlust Erschöpften. An eine ähnliche Situation werden wir auch zu denken zu haben, wann der Gang von Frauen die Dichter an den Gang Betrunkener erinnert (Imr. XX 18, ʿAmr m. 86).

Liebe und Ehe.

Die Gesammterscheinung der Geliebten vergleichen die Dichter gerne mit einer Palme oder einem von jenen mit Votivgaben (Lappen, Schmuck) behangenen heiligen Bäumen (Ricinus communis, Calotropis procera), von denen S. 26 die Rede war oder dem Papyrus (al-Mukhabbal: M. XI 11). Aus der Tierwelt wird mit Vorliebe die Gazelle und Antilope herangezogen; Schubruma ibn *at-T*ufail gebraucht *H* 339 rim geradezu als Metapher für Frau. Der Vergleich mit Schafen bezieht sich wol meist auf das wilde Mähnenschaf (ovis tragolaphus); s. darüber Heft II S. 115.

Der Eingang der Qasîden, das Nesîb, welches weder zu lang noch zu kurz sein soll (NB 20) ist der Geliebten gewidmet. Meist war es eine verheiratete Frau, eine Mutter von Kindern; wird doch die frühreife Südländerin gewöhnlich schon in einem Alter verheiratet, das uns noch als Kindesalter erscheint. Auch musste, da viele Mädchen gleich nach der Geburt lebendig begraben wurden, Frauenmangel herrschen. Oft bezeugt die Kunje der Geliebten, dass wir es mit Müttern zu thun haben, so lässt Umm *H*uwairith (Imr. m. 7) keine andere Deutung zu als Mutter des kleinen *H*ârith. Auch dürften vielleicht die häufigen Vergleiche der Geliebten mit

einer Gazelle oder Antilope, die zärtlich ihr Junges behütet (z. B. Zuhair IX 5) Anspielungen auf die Mutterliebe enthalten. Vrgl. ferner Imr. m. 16 ff. Doch geht Wellhausen zu weit, wenn er (Ehe bei den Arabern S. 473) behauptet: „Auf die Jungfräulichkeit der Geliebten wird nie Gewicht gelegt". Vrgl. z. B. Imr. m. 23. Durchweg besingen die Araber nur Frauen, welche nicht in ihrem Besitze sind; meist solche, deren Gunst sie einst genossen haben. Das Nomadentum begünstigt vorübergehende Verhältnisse, welche im Islâm unter der Form der mut'a eine Sanction erhalten haben, die ihren Fortbestand bei den Schî'iten officiell, bei den Sunniten inofficiell bewirkte (Snouck Hurgronje, Mekka II S. 156). Auch die Leichtigkeit der Scheidung im Islâm ist, wenn auch teilweise durch die scharfe Trennung der Geschlechter vor der Ehe bedingt, ein Residuum der Beduinenzeit. Der Name der Geliebten wird fast immer in den Liedern genannt, was mit der oben geschilderten Abneigung gegen alles Indeterminirte zusammenhängt, vermutlich ist es aber oft ein Pseudonym desselben Silbenmaasses. So richtet al-Muraqqisch al-akbar A*g* V S. 191 ein Lied an seine Geliebte Asmâ allerdings in Gegenwart ihres Gatten, in dem er sie Sulaima d. i. kleine Selmâ anredet. Die Deminutivform des Namens wird mit Vorliebe verwendet; die Geliebte Gemîls ist uns unter dem Namen Bothaina viel bekannter als unter ihrem eigentlichen (Bathne). Der Liebhaber tröstet sich an der verlassnen Stätte entweder damit, dass er auch andere Frauen vor dieser geliebt und vergessen habe, Imruulqais führt in seiner Mu'allaqa ein kleines Namenregister derselben an, oder auch mit seinem Alter, das oft schon seine Haare gebleicht hat gleich den Schösslingen der tha*g*âm-Pflanze (Del. 99 V. 15; Muzarrid: M. XVI 3); allerdings verstand man die Kunst ihnen mit dem Safte der jurannâ-Pflanze (an letzterem Orte) oder *h*innâ (Imr. m. 62) ihre braune Farbe

wiederzugeben. Die Schilderung der Geliebten ist eine wesentlich sinnliche, auf Charakterzüge wird wenig Wert gelegt (eine Ausnahme ist Schanfarâ: M. XVIII 6 ff). Scherzend und lachend, nicht schüchtern, sondern durch Ziererei und Spott herausfordernd[1]), treten uns die arabischen Mädchen in den Liedern entgegen; sie necken den gealterten Liebhaber, indem sie ihn ihren Onkel nennen (Zuhair XV 3); mit sicherem Orientirungsvermögen ausgerüstet lenken sie aus der Sänfte die Kamelin durch pfadlose Wüsten, ihr Ziel nicht verfehlend, so wenig wie die Hand jemals den Weg zum Munde verfehlt (Zuhair m. 10). A'schâ rühmt von seiner Geliebten m. 5, dass sie nicht neugierig das Geheimnis des Nachbars belausche. Sonst gelten die Schilderungen körperlichen Vorzügen und dem Schmucke, mit dem die Orientalin sich reichlich zu beladen liebt. Namentlich sind es zwei Situationen, in denen uns die Dichter die Geliebte vorführen. Einmal gedenken sie gerne wehmütig des Augenblicks, da sie dieselbe zum letzten Mal sahen beim Aufbruche, den ihnen schon das Krächzen des Trennungsraben[2]) vorherverkündigt hatte, als die Frauen in ihren Kamelsänften[3]) sassen und der Vorreiter den langsamen kunstvollen *ḥidâh* anstimmte[4]), der nach Wetzsteins Schilderung (ZDMG XXII 1868 S. 95) schwermütig und klagend klingt. Er passte zur Stimmung des Zuschauers ('Amr m. 21). Die Kamele

1) Der Muslim verlangt allerdings das Gegenteil, wenn es auch im Orient selten zu finden sein mag s. Lane, Arabian Society S. 228.

2) *ġurâbu* 'l-bain. Über *ġurâb* vrgl. meine Stud. in arab. Geogr. S. 106.

3) Vrgl. die Abbildung bei Layard, Niniveh und seine Überreste, deutsch von Meiszner, Leipzig 1850 Fig. IV.

4) Zuhair m. 25 (zweifelhafte Lesart), IX 9, X 6. Die Sitte besteht auch noch in Persien, vrgl. Polak, Persien II S. 99 von den Kamelen: „Der Führer schreitet entweder voran und animirt die Tiere durch einen monotonen Gesang, bei dessen Aufhören sie stehen bleiben, oder er sitzt auf dem Rücken des vordersten, welchem dann die übrigen willig folgen.

schreiten im Takt des Gesanges[1]), während die Frauensänften gleich Meerschiffen hin- und herschwanken, bis der Zug, den sie schliessen (B 28), in der Ferne verschwindet. Von den Namen dieser Sänfte ist ẓa'îne von Interesse, weil es ursprünglich die Sänfte selbst, dann die Frau in derselben und schliesslich auch ausserhalb derselben bezeichnet, genau entsprechend dem Bedeutungswandel von Frauenzimmer und des türk. odalyk-Odaliske[2]) von oda Zimmer. Die roten Wollfetzen, mit denen diese Sänften geschmückt sind, haben sich seit dem 6. Jahrhundert bis auf den heutigen Tag erhalten[3]). Die Verliebte weint beim Abschied wie derjenige, welcher eine Koloquinthe zerdrückt (Imr. m. 4), oder als ob die Nähte eines gegerbten Schlauches aufgingen ('Abîd V. 8 ed. Hommel, Aufs. und Abh. S. 55, Dhu-r-Rummas von Smend edirte Qasîde) oder gleich einer Regentraufe (Imr. 63, 16) oder einer maḥâle (vrgl. Doughty II 465, I 280), die eine Kamelin treibt zur Bewässerung einer Palmpflanzung (Zuhair IX 10 ff) oder gleich einer bakre (Zuhair XVII 9), einer kleinen maḥâle[4]). Die meisten dieser Bilder gehören offenbar zunächst der marâthî-Poesie an, der sie weit angemessener sind (vrgl. al-Khansâ: NB 170) und drangen von hier aus ins Nesîb ein.

---

1) Bostân ed. Graf III V. 303 S. 223.

2) Kieffer & Bianchi: „On appelle odaliq les esclaves du harem du G. S. qui ne sont pas du nombre des sept qadin ou esclaves favorites.

3) Zuhair m. 12; 'Alqama ed. Ahlwardt XIII 5, ed. Socin II 5; Doughty I S. 437; ferner B 34: „Der ketteb ist manchmal ringsum mit verschiedenfarbigen Tuchschnitzeln behangen"; vrgl. die oben genannte Abbildung bei Layard. Auch die meist von Ochsen gezogene araba, in welcher die türkischen Frauen spazieren fahren, scheint ein Analogon zu besitzen; „der fleckicht gewebte Überhang aus rother Schafwolle", sagt Murad Efendi, Türkische Skizzen I S. 67 bei Beschreibung eines solchen Gespanns, „der als Baldachin gegen die Sonnenstrahlen schützt".

4) Nach SchW 87, während A'lam (Landberg's Primeurs Arabes II S. 118 Z. 2) maḥâle einfach durch bakre erklärt.

Die andere Situation, in der uns die Dichter die Geliebte vorzuführen lieben, ist ihre Erscheinung als khajâl, wol auch bei den Älteren nur ein Traumbild, und keine Hallucination, wenn es auch bisweilen etwas unvermittelt auftritt, so Baschâma: M. IX, 2.

Die Nennung des Namens der Person, welche einem am teuersten ist, soll den eingeschlafenen Fuss kuriren; Liebeslieder gedenken bisweilen dieser Probe[1]). Heftige Liebe scheint sich auch auf die beiderseitigen Tiere zu übertragen. Wenigstens sagt al-Munakhkhal (*Ag* XVIII S. 156): „Und ich liebe sie und sie liebt mich, und es liebt ihre Kamelin mein Kamel". Besonders innig und leidenschaftlich pflegte sich die Liebe beim Stamme ʿUdhra (s. oben) zu gestalten, dem die berühmten Liebespaare ʿOrwa und ʿAfrâ, Gemîl und Bathna angehörten.

Für die Frau wird dem Vater derselben vom Freier ein Kaufpreis (mahr hebr. môhar) entrichtet, der gewöhnlich in 100 Kamelen besteht (vrgl. z. B. *Ag* V 190), *H* 538 sind es 50. Die ʿÄneze halten es nach B. 88 für schimpflich einen solchen Kaufpreis anzunehmen. Häufig scheitert die gewünschte Heirat an dem Unvermögen des Jünglings den Kaufpreis zu zahlen. Der Vater des Dichters as-Simma wollte dessen Schwiegervater ein Kamel von den ausbedungenen 50 vorenthalten, indem er meinte, es würde darauf nicht ankommen. Dieser aber erklärte والله ما رايت الام منكما جميعا „Ihr seid die ruppigsten Leute, die mir vorgekommen sind" (*H* a. a. O.) und brach die Beziehungen ab[2]). Von Hochzeitsgebräuchen erfahren wir durch die Lieder wenig. Wie noch heute, gaben sich Bräutigam und Braut vor der Hochzeit

1) Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. d. kais. Akad. d. Wissenschaften VI. Bd. Wien 1851 S. 439; Del. S. 7 Z. 6; WR 142.

2) Über den hebr. môhar vrgl. Nowack, Lehrbuch d. hebr. Archäologie I S. 155.

bisweilen Rätsel auf (*Ag* VII 74/5). Dass die Braut hadî „Geleitete“ genannt wurde (z. B. 'Antara XXVII 1) deutet doch wol darauf, dass sie dem Bräutigam in feierlichem Aufzuge zugeführt wurde, obwol Wellhausen (Ehe bei den Arabern S. 443) sagt: „Von dem Einholen der Braut mit grossem Pomp finde ich aus alter Zeit in Arabien keine Spuren“. Allerdings vermag ich die Zuführung in der Brautnacht unter Gesang und Musik, wie sie eine in der Jemâma lokalisirte Sage bei Qazwînî II 88 schildert und wie wir sie von den Hebräern her kennen (Nowack a. a. O. I S. 163), in dieser Form für die eigentliche Wüste nicht zu belegen, doch scheint die von B 213 geschilderte Zuführung der Braut bei den Beduinen urwüchsig und ist schwerlich importirte Sitte; vrgl. auch S. 215: „Ist er indessen nicht zuvor verheiratet gewesen, so wird sie (die Braut, welche schon früher verheiratet war) in Pomp von ihrem Zelte zu dem seinigen geführt“. Die Braut pflegte die Tätowirung des Handgelenks für diesen Festakt auffrischen zu lassen ('Antara a. a. O.) und sich reichlich mit Salben und Moschus zu parfümiren. Bisweilen kommt es vor, dass sich nicht der Mann mit der Frau, sondern die Frau mit dem Manne verlobt, vrgl. zu Wellhausen, Ehe S. 466 Layard, Nineveh und Babylon 316: „Suttum hatte nicht um Rathaijah geworben, sondern sie hatte sich ihm selbst zur Frau angeboten, was bei den Beduinen, wie es scheint, nicht eben selten vorkommt“. Nowack bemerkt in seiner hebräischen Archaeologie I S. 158: Das Ausbreiten des Mantels über das Weib scheint bisweilen die symbolische Handlung der Aufnahme gewesen zu sein, vrgl. Ez. 16, 8, Rt. 3, 9. Hierzu bietet Arabien interessante Parallelen vrgl. Burckhardt S. 213: „einer der Verwandten des Bräutigams wirft sogleich einen abba oder Mannsmantel über sie, verhüllt ihr den Kopf damit und ruft aus: „Niemand soll dich bedecken, als der und der“ und hierbei nennt er den Namen

des Bräutigams". Der Sohn, der die Wittwe des Vaters übernahm, warf ihr zur Heidenzeit sein Kleid über FE 223, Wilken, Matriarchat S. 69. Näheres über Hochzeit, Ehe und Scheidung bei Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern: GN 1893 No. 11. Vrgl. ferner G. A. Wilken, Das Matriarchat bei den alten Arabern, Leipzig 1884; W. Robertson Smith, Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885, eingehend besprochen von Noeldeke: ZDMG 40. Bd. 1886; Perron, Femmes Arabes avant et depuis l'islamisme, Paris-Alger 1858 bietet eine Reihe Erzählungen des k. al-aġânî, leider in einen ungeniessbaren Phraseuschwall eingekleidet.

Nowack u. a. sprachen die Vermutung aus, dass die Hochzeitsgebräuche vielleicht der Schlüssel zum Verständnis des Hohen Liedes werden könnten. — Die Situation erinnert in demselben bisweilen an die von B 217 geschilderten Verhältnisse. Der Schluss von Kapitel III erinnert an die von Wetzstein geschilderte Sitte der syrischen Fellâḥen den Bräutigam als König auf einen Tron zu setzen, man beachte namentlich Vers 11.

Die Frau spielt als Inhaberin des Zeltes dem Schutzsuchenden gegenüber bisweilen eine Rolle, die an den Mantelfrieden der Frau bei den Germanen erinnert. Wie sich diese Auffassung durch Jahrhunderte treu erhielt, mag folgende Parallele darthun. Wellhausen stellt a. a. O. S. 445 folgende Belege zusammen: *Ag* XVIII 137, 5 ff: „Sulaik b. Sulaka entfloh vor seinen Verfolgern in ein Zelt und begab sich in den Schutz der Hausfrau; die zog ihm ihren Rock an und stellte sich mit blossem Schwerte den Verfolgern entgegen — als sie nicht abliessen, zog sie den Schleier von ihrem Haar und rief ihre Brüder zu Hülfe. XX 162, 17 hat die Frau den Schutz zu gewähren und zu versagen, obgleich ihre beiden Brüder zugegen sind. XIX 79, 16; 80, 4 bestätigen

dagegen Männer den Schutz, den die Frau im Zelte gewährt hat". Dazu vrgl. man Layard, Nineveh u. Babylon 318: „Im Winter des Jahres, welches ich in Babylonien zubrachte, wurde nach einem Treffen zwischen den Beraidsch und den regulären türkischen Truppen, welches in der Nähe von Baghdad stattfand und in welchem letztere geschlagen wurden, ein fliehender Soldat im Angesicht des Lagers gefangen genommen. Die, welche ihn gefangen hatten, wollten ihn eben tödten, als er seine Hände gegen das Zelt ausstreckte und das Dakhîl von dem Besitzer desselben forderte, welcher zufällig Sahiman, Midschwels ältester Bruder war. Der Scheikh war gerade abwesend, aber seine schöne Gattin Naura leistete der Aufforderung Folge, ergriff eine Zeltstange, schlug auf die Verfolger ein und rettete dem Soldaten das Leben. Diese Handlungsweise wurde von den Beduinen sehr gelobt". Vrgl. ferner Mayeux, Les Bédeuins Tome II S. 100—105.

Den Säugling pflegte man mit Amuletten zu behängen (s. z. B. Imr. m. 16). Onyxe am Halse des Knaben aus angesehener Familie erwähnt Imr. m. 64. Bei Schabîb b. al-Barṣâ (M. 27, 18) heisst der Säugling „der mit den beiden Kaurimuscheln". An solchen kaut er auch bei 'Abda: M. XIX 22. Aus der Geschichte Muḥammads ist bekannt, wenn auch von der modernen Kritik in diesem Falle bezweifelt, dass die Mekkaner ihre Säuglinge gerne einer Beduinenamme übergaben, welche dieselbe in die Wüste mitnahm. Der Brauch hat sich erhalten: B 337. Die Beschneidung erfolgte ziemlich spät; sie ist in Arabien nicht etwa erst islâmisch; vielmehr ist dieser Brauch noch heute innerhalb des Islâm ethnisch begrenzt. Wie bei den Äthiopen wurden und werden in Arabien auch Mädchen beschnitten (DH 147, 2; Snouck Hurgronje, Mekka II S. 142).



Haustiere.

Kamel [1]). Dem Nomaden gilt sein Vieh mehr als dem Ackerbauer, der sein Herz an Haus und Hof hängt. Jedes Heerdentier hat bei den Beduinen seinen Namen, bei dem es gerufen wird (vrgl. شلا IV, Doughty I 428). Namentlich aber ist das Kamel dem Araber ein unzertrennlicher Begleiter; wohin er nur seinen Fuss setzte, stets der Gefährte seiner Wanderzüge, die Entfernungen überwindend vielfach der Begründer seiner Siege, die Völker verbindend der Förderer seiner Kultur. Obwol das Kamel erst mit den Arabern in Afrika einwanderte, ist es doch seit alten Zeiten der Gefährte des Beduinen gewesen, wenn es auch auf den ägyptischen Darstellungen nicht erscheint. Schon auf dem Monolith Salmanassars II Rev. 94 (860—825 v. Chr.) werden 1000 Kamele eines Arabers genannt (D. H. Müller a. a. O. S. 3).

Das Kamel vereinigt in sich die Vorzüge des in Arabien nicht gedeihenden Rindes, indem es dem Nomaden Milch und Fleisch liefert, des Schafes, indem es ihm Wolle trägt, während einige Wüstenschafe statt der Wolle straffes Haar haben, und drittens des Pferdes als Reit- und Lasttier. Es ist das einzige Verkehrsmittel der Wüste, da das Pferd nicht eigentlich als solches angesehen werden kann. Der Mist des Kamels ist zugleich, da Holz in der Wüste selten ist, das gewöhnliche Brennmaterial. Nur noch das Rentier hat auf den Schneefeldern des Nordens eine ähnliche Bedeutung für den Menschen. Wie die Polargegenden durch das Rentier, so werden die Wüsten durch das Kamel für den Menschen erst bewohnbar.

Kein Stoff wird demnach in den Liedern ausführlicher

1) Hammer-Purgstall, Das Kamel (Denkschriften d. Wiener Akad., Philos.-hist. Cl. VI 1855) wird heute kaum noch Jemand benutzen. Doch muss der Titel wol genannt werden.

behandelt als die Dromedarin. Ihre Schilderung reiht der Dichter sofort der Schilderung der Geliebten an. Die Ideenassociation wird bei diesem Übergange äusserlich etwa in der Weise hergestellt, dass er auf diesem Tiere zu ihr geritten sei, scheint aber in Wahrheit mehr eine innere. Ist doch die Reitkamelin der beste Freund des Beduinen; von ihren Vorzügen hängt oft das Gelingen eines Raubzuges ab, ihre scharfen Sinne warnen ihn namentlich bei Nacht vor drohender Gefahr, ihrer Schnelligkeit und Ausdauer verdankt er vielleicht sein Leben. Das müssen wir uns bei jenen häufigen, oft recht umfangreichen Schilderungen vergegenwärtigen, zu deren vollem Verständnis man viele Kamele gesehen und erprobt haben müsste. Wo uns Ṭarafa's Mu'allaqa und des Ka'b ibn Zuhair Mantelgedicht langweilt, mögen die Augen altarabischer Hörer von ganz besonderem Interesse geleuchtet haben. Da ein Ross nicht jeder sein eigen nennt, ist die Dromedarin, die er reitet, oft des Wüstensohnes teuerster Besitz. Die Vorderfüsse eines jungen Kamels erinnern den 'Amr b. Kulthûm (m. 14) an die Arme seiner Geliebten und Ṭarafa vergleicht (m. 52) den kunstvollen Gesang einer Sängerin dem Klagegebrüll einer Dromedarin um ihr geschlachtetes männliches Füllen[1]). In dem von Wetzstein im 22. Bd. der ZDMG mitgeteilten Beduinenmärchen heisst es von einem verliebten Mädchen (S. 103): „Und wenn sie die Einsamkeit umfing, jammerte sie laut wie eine Kamelin, welche ihr Junges verlor". Eine altarabische Ehescheidungsformel lautet: „Dein Leitseil ist auf deinem Widerrist" (FE 207) d. h. Niemand hält dich, während andrerseits die Gattin beim Tode

1) Ähnlich heisst es im Rigveda vom Gesang der Himmelsjungfrauen: „hübsch wie Milchkühe brüllten sie" und an einer andern Stelle sagt ein indischer Sänger: „Wie Milchkühe dem Kalbe zubrüllen bei den Ställen, so wollen wir dem Indra mit unsern Liedern". Zimmer, Altindisches Leben S. 223.

des Gatten ausruft: „O mein Kamel“ [1]), d. h. du hast mich ernährt und getragen. „Werden dann wol“ fragt ein Dichter seines Todes gedenkend „meine Kamelweibchen ihr Gesicht zerkratzen oder ihren Kopf mit schwarzen Tüchern umwickeln“ (ZDMG XII 1858 S. 63). In der muslimischen Legende reden Kamele mit dem Propheten, wie Bileam mit seinem Esel (Demîrî ed. 1306 I S. ١٣١ ff.) und Wrede erzählt (S. 130) von einem abgestürzten Kamel: Voller Verzweiflung warf sich der Beduine auf sein todtes Tier, rief es beim Namen und weinte bitterlich. Kurz, der Anblick eines zerschmetterten, zu seinen Füssen liegenden einzigen Sohnes hätte einem Vater keine stärkern Äusserungen der Trauer entreissen können. Die Beduinen starrten schweigend, auf ihre Gewehre gelehnt, in die Scene, ohne auch nur den geringsten Versuch zu machen, den armen Menschen von dem Gegenstand seiner Betrübnis zu entfernen. Endlich machte einer von ihnen die Bemerkung, dass es Zeit sei, nach dem Ruheplatze zurückzukehren, worauf sie ihren klagenden Kameraden mit Gewalt fortführten. Der Packsattel, obgleich zerbrochen, und die Halfter wurden mitgenommen“ [2]). Vrgl. auch Wrede S. 132.

Mâl „Besitz“ heisst in der vorislâmischen Poesie meist geradezu „Kamele“, vrgl. Zuhair XIV 22, m. 44. Den Beduinen Arabiens erscheint es fast unglaublich, dass Kamele mit 2 Höckern [3]) existiren (Doughty II S. 565, vgl. B 158). Das Arabische besitzt eine grosse Zahl von Worten für die

1) L III S. 147; Snouck Hurgronje, Mekka II S. 188.

2) Auch Imr. m. 11 schleppen die Mädchen den Sattel des für sie geschlachteten Kamels mit.

3) Mehrfach pflegt man jetzt das einhöckerige Tier als Dromedar zu bezeichnen und die Wörter Kamel und Trampeltier (s. Brehm) nur auf den zweihöckrige Camelus bactrianus zu beziehen. Ich folge dieser Unterscheidung nicht, da Trampeltier nur eine volksetymologische Umbildung des griechischen Dromedar (Lauftier), Kamel dagegen ein semitisches Wort ist und wir bereits aus der biblischen Geschichte gewohnt sind dabei an den einhöckerigen Camelus dromedarius zu denken.

verschiedenen Racen und Altersstufen des Kamels, welche die Poesie noch durch zu Substantiven gewordene Adjectiva, die verschiedene Eigenschaften hervorheben, beträchtlich vermehrt hat. In jedem Jahre wird das Tier anders benannt. Im fünften, wann seine Zähne von gleicher Länge sind und keiner über die andern hinausragt, heisst es qâri*h*a. „Wir sind jetzt wie die Zähne der qawâri*h*“ ruft die Dichterin al-Khansâ (ed. Bêrût 1888 S. ۱۱ Z. 7) aus, d. h. früher waren wir durch ihn den andern überlegen, jetzt stehen wir mit ihnen auf gleicher Stufe. Auch der Geschlechtunterschied bedingt wiederum verschiedene Benennungen. Nach Demîrî I ۱۲۰ ist gamal Kamelmann, nâqa Kamelfrau, qa'ûd Kameljüngling, qalû*s* Kameljungfrau.

Die Beduinen reiten fast ausschliesslich weibliche Kamele, weil diese einen sanfteren Gang haben (vrgl. Doughty II 279); die männlichen, welche anderswo zum Lasttragen bevorzugt werden [1]), pflegt man in der Wüste jung zu schlachten, da sie keine Milch geben und jeder Trunk für den Wüstenbewohner von grosser Wichtigkeit ist. Vergegenwärtigen wir uns Situationen wie Doughty II S. 296: „dann sahen wir ihre Kamele und der Gedanke an die Abendmilch war unsern Herzen erfreulich. „Aber siehst du“, sagte Hâmed, „es sind alles Männchen!““ Dann wird uns begreiflich werden, warum die Dichter, in deren Phantasie nicht nur die Wolken am Himmel [2]), sondern auch viele abstrakte Dinge die Gestalt von Kamelen annehmen, sich das Unheil, und zwar namentlich das Kriegsunheil, als eine männliche Füllen werfende Dromedarin vorstellen [3]). „Ein schleichender Ruin

---

1) Denn sie sind stärker, weshalb die Reitkamelin rühmend eine „männliche“ genannt wird s. *H*ârith: M. XXVI 7; Ka'b ibn Zuhair: Del. 111 V. 18.

2) S. eben S. 22. — Auch das Schwert wird als Kamel gedacht, das man zur Tränke führt: SchW 63.

3) Zuhair m. 31 32, XIV 16; Del. S. 33 Z. 9, S. 37 Z. 2 ff; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten I S. 168.

(des Vermögens) ist das männliche Junge Werfen der Kamele", sagt ein arabisches Sprichwort[1]). Zuweilen stopft man die Haut des geschlachteten männlichen Füllens mit Panicum aus, damit die Kamelmutter bei ihrem Anblick ruhig weiter Milch gebe. Eine solche ausgestopfte Haut heisst bauw s. Del. S. 32, Khansâ S. 26 Z. 2, DH 74, 6. Als eine Kunje der Kamelin nennt daher Demîrî II ٣٩١ ummu bauw[in]. Auch die Rosse werden mit Kamelmilch getränkt (HS 111) und zwar gleich nach dem Melken; für das Ross des Khalaf al-aḥmar werden fünf Milchkamele gemolken (s. dessen von Ahlwardt edirte Qasîde V. 57); erst nach den Pferden trinken die Menschen und zwar, wie Doughty (I S. 261) erzählt, häufig aus demselben Gefäss. Zweimal täglich wurden die Kamele gemolken, am Abend und am Morgen; al-ḥalbatân[i] eig. die beiden Melkungen gebraucht man daher geradezu für Abend und Morgen; deshalb sagt auch al-Akhnas ibn Schihâb: M. XXXII 20 = *H* 346 von den Rossen der Benû Taǵlib: „und als Abendtrunk bekommen sie Milchfülle und als Morgentrunk desgleichen". Die Kamelin wurde von Männern gemolken (s. z. B. Gubaihâ: M. XXXIII 5 u. 7). Mehrfach wird des Stosses gedacht, den die Milchkamelin unter Umständen dem Melker versetzt. Einer schwer Milch gebenden Kamelin ruft man beim Melken bis! bis! zu (s. z. B. Imr. XVI 2). Beim Melken gleicht das Rauschen der Milchstrahlen der heftigen Bewegung des Blasebalgs: Gubaihâ: M. XXXIII 7. Der Melkeimer wurde aus dem Holze des niḍâr-Baumes gefertigt, ebend. Vers 10. Damit das Kamelfüllen nicht mehr Milch sog als notwendig war, pflegte man das Euter der Kamelmutter zeitweise mit einem Euterband (ṣirâr) zu schützen, ṣarr ist das Zeitwort, welches dieses Geschäft bezeichnet (al-Ḥuṭaia XXIII 3, 12). Doch galt das

1) HS 143.

bisweilen für unedel und Geiz verratend (Schanfarâ, Lâmîjat al-'Arab 14) und wurde von Sklaven verrichtet (s. Thorbecke's 'Antara S. 19). Nach B 55 verfertigen die Frauen zu diesem Zwecke Beutel aus Kamelshaaren, der Name eines solchen ist bei den 'Änoze schamle. „Die Schnur, welche diesen Beutel festhält", bemerkt B 159, „umgiebt den ganzen Körper des Kamels und bleibt auch an demselben in der Regel, selbst nachdem die schamle abgenommen ist. Ich bemerkte diese Schnur an den meisten weiblichen Kamelen in der Wüste". Zur Zeit der Not lieh wol der Reiche eine Kamelin zur Nutzniessung an Bedürftige; ein solches Tier wurde „manîḥa" genannt, der Mann, dessen Gewohnheit dies war „mannâḥ": DH 79, 3.

Auch als Lasttier ist das Kamel von grosser Bedeutung bei einem Wandervolke, das in seinem Lande wegen der Beschaffenheit der Wege Wagen kaum verwenden könnte. Die beiden Lasten des Tieres, welche zu beiden Seiten herabhängen, waren mit Schleifen versehen, durch welche, um sie über dem Rücken zusammenzuhalten, ein spannenlanger Pflock, schiẓâẓ genannt, gesteckt wird s. Landberg, Primeurs Arabos II S. 132/3 (Zuhair ed. Ahlwardt VIII 3). Eine in dieser Weise verteilte Last wird ma'dûl genannt ('Abda: M. XXV 53).

Während das Lastkamel meist langsamer geht als der Fussgänger (vrgl. van den Berg, Le Ḥadhramout S. 17) übertrifft eine gute Reitdromedarin auf weitere Entfernungen durch Stätigkeit die Leistungen des besten Rosses (vrgl. B 365 ff, Glaser). Überhaupt ist zwischen einem guten und schlechten Kamel ein ähnlich grosser Unterschied wie zwischen einem edlen Renner und einem Klepper. Bei edler Kamel-Race wird Inzucht gerühmt (Aus ibn Ḥagar XII, 14, Ka'b ibn Zuhair: Del. 112 V. 20). Am meisten geschätzt wurden die zur Zeit der Frühlingsweide geworfenen Dromedarfüllen. Die

schnellsten Kamele sind heute die aus ʿOmân, doch besitzen sie geringere Ausdauer als andere Racen (Doughty II 458, B 363, 372). Die Zucht des jemenischen Stammes Arḥab, eines Zweiges der südarabischen Hamdân war berühmt: JH 963, Del. 49 Z. 7. Vor allem aber ward die aus der südarabischen Landschaft Mahra stammende Zucht geschätzt vrgl. JH 963, Del. 6 Z. 4, Ag V S. 166 Z. 6 v. u. Der Khalîfe Sulaimân ibn ʿAbdalmalik (714—717 D.) beauftragt seinen Statthalter im Jemen ihm Mahra-Kamele zu kaufen: Qazwînî II S. ٣٢ Art. Mahra. In einigen Negersprachen soll das Kamel meheri heissen, ob dieser Name mit Mahra zusammenhängt, entzieht sich meiner Beurteilung. Die Schadan-Race (ʿAntara m. 22) soll aus dem Jemen stammen; eine Lokalität Schadan ist freilich nicht nachzuweisen (s. Tebrîzî, Jâqût); auch über die ʿîdischen Kamele variiren die Angaben (LA, Demîrî I ١٣). Einige Racennamen werden von arabischen Philologen auf Hengstnamen zurückgeführt, was in der That in vielen Fällen berechtigt sein mag. So sollen die Schadqam oder Schadhqam-Kamele von einem edlen Kamelhengst dieses Namens, der dem Noʿmân b. al-Mundhir gehörte, abstammen (Demîrî I ١٣). Gadalî-Kamele nennt Schabîb b. al-Barsâ: M. XXVII 10.

Was Burckhardt S. 160 von der Farbe der Kamele bemerkt, dass nämlich die braunen nicht geschätzt werden etc., gilt auch für das arabische Altertum, welches eine hell-rötliche (admâ) oder gelblich-weisse (ʿaisâ: Imr. 36, 4; Nâbiga XXI 20; DH 95, 7; vrgl. Demîrî I ١٣) bevorzugte. Die meisten Tiere waren wol braunrot (ḥumr), unter diesen kamen nach einem Ḥadîth (Demîrî I ١٥) zu schliessen häufig vereinzelte aschgraue Exemplare vor; ein solches Tier hiess auraq oder, war es weiblich, warqâ. Im Innern Arabiens giebt es eine Race von Kamelrappen, welche seit alten Zeiten bis auf den heutigen Tag geschätzt wird, s. Heft I S. 15/16;

sonst pflegen die Araber dunklere Tiere meist als minderwertig in früher Jugend zu schlachten.

Über die verschiedenen Gangarten des Kamels vrgl. B 366, 337 und Selim 'Anhûrî's Kanz en-nâzim (Dichterschatz) S. ١٤٨

Bis zum vierten Tage können die Kamele der Beduinen Arabiens ungetränkt bleiben, dann muss (wenigstens im Sommer) ein Brunnen erreicht sein: Lebîd XXVII 5, Doughty II 264, B 360/1; vrgl. dazu Imr. XXXI 5, 'Abda: M. XXV 24. Vielfach finden sich abweichende Angaben, die aber als Ausnahmen anzusehen sind, s. z. B. FE 233, Demîrî I ١٤. Man liess das Kamel sich nicht gleich satt trinken, zunächst bekam es nur einen Trunk zur Stillung des Durstes (nahil) und wurde dann nach einiger Zeit zum zweiten Mal getränkt ('all vrgl. z. B. Schanfarâ: M. XVIII 25), s. Giese *Addâd* S. 22 ff.

Bei der Sattelung kommt auf den Höcker des Kamels zunächst die walîje zu liegen, welche bei feistem Höcker leicht abgleitet: Baschâma: M. IX 12. Sie sollte wol den Druck des Sattels lindern. Trotzdem geschieht mehrfach der rückenwunden stöhnenden Kamelin Erwähnung: „Mögest du heil zurückkehren heilen Rückens“, wünscht Imr. 59, 15 seinem Reittier. Es giebt verschiedene Formen des Kamelsattels, Reitsättel und Packsättel. 'Ilâfische Kamelsättel: Nâbi*g*a X 16. *Gabît* ist ein ganz primitiver Kamelsattel sowol zum Reiten als für Lasten[1]). Die Frauensänfte wurde über dem *g*abît befestigt (Imr. m. 13, 14) und war mit Schutzverhängen versehen. Von der Herstellung des Sattels wird bei

1) Von Abel Imr. m. 14 unrichtig „Kamelsänfte für Weiber“ übersetzt. Vrgl. B 369, LA والغبيط الرحل وهو للنساء يشدّ عليه الهودج Vrgl. mischna עביט Kelim 23. Vom *g*abît und den andern Formen der Kamelsättel hat Herr Prof. Euting Zeichnungen mit Benennung der einzelnen Teile heimgebracht.

den Handwerken die Rede sein. Auch über den Reitsattel pflegte man noch um den Sitz weicher zu machen ein Kissen zu breiten[1]). Kamelsteigbügel (*g*arz) erwähnt al-Muthaqqib: M. XXII 10; vrgl. A*g* V S. 166 Z. 5 v. u. Ausserdem trug das Reitkamel noch einen Proviantsack (*s*afne) s. al-Muthaqqib: M. XXII 7. Gelenkt wurde es vermittelst eines Nasenringes (bura), an dem die Zügel, die DH 93, 21 mit gestreiften Schlangen verglichen werden, befestigt waren. Zum Heraufziehen der herabgefallenen Zügel auf den Reitsitz diente und dient noch heute der mi*h*gan (nicht mi*h*gân od. mi*h*djân, wie Sachau in seinem „Reisewerk" S. 303 druckt), auch misch'ab genannt (vrgl. Doughty I 223), ein etwa meterlanger (also nicht „kurzer") Stab, an dem noch ein Teil der Wurzel eine Art Widerhaken bildet. Imr. IV 55 wird er mit den Hörnern der Antilope verglichen. Hinter dem râkib trägt das Kamel bisweilen noch einen Hintermann redîf (Lebîd, Khâlidî 112); gelegentlich des Beutezuges werden wir darauf zurückkommen.

Mit der halb fliegenden, halb laufenden Straussin vergleicht der Beduinendichter mit Vorliebe sein Reitkamel. Auch der Vergleich der Tiere, welche die Frauensänften tragen, mit Schiffen findet sich bereits bei vorislâmischen Dichtern s. Heft I S. 80. Doch heisst das Kamel keineswegs für gewöhnlich „Schiff der Wüste", wenn auch die Bezeichnung „Schiffe des Festlands" im Arab. mehrfach vorkommt (vrgl. Demîrî I ١١٤) und das Verbum rakib (wovon das Subst. merkeb) „zu Dromedar reiten" und „zur See fahren" bedeutet. Übrigens soll ein gut zugerittenes Reitkamel nicht schaukeln. Ein wesentlicherer Vergleichspunkt als das Schwanken ist daher wol, wie Goldziher gezeigt hat (ZDMG 44. Bd. S. 167) der wie Wasser glitzernde âl, in dem

---

1) numruq: Imr. 40, 11, mîthara: Nâb. XXIII 14, fitân: Tha'laba: M. XXI 9.

die Kamele „schwimmen". Die alten Dichter führen den Vergleich mit Schiffen weiter aus, indem Hals und Kopf des Kamels mit einer Bambusstange verglichen wird, die eine Pechkugel trägt und in Mesopotamien zur Lenkung eines Rohrfahrzeuges diente, auf dem Euphrat sogar noch heute in Gebrauch ist[1]). Als Vergleichungspunkt kommt vielleicht noch das dunkele schmierige Sekret der Drüsen am Hinterhaupt des Dromedars, dessen die Dichter mehrfach Erwähnung thun, in Betracht[2]). Diese Absonderung der dhifrâ-Drüsen hält Prof. L. Abel, wie ich bereits an einem andern Orte monirt habe, irrtümlich für Schweiss. Natürlich wäre starkes Schwitzen kein Vorzug des Kamels, da es weit weniger Durst ertragen würde, wenn seine Haut leicht Feuchtigkeit durchliesse[3]). Geyers Übersetzung von Aus ibn *H*agar IV 18 und XXIII 14 ist durch Barth in der ZDMG 1893 und Fischer ebend. 1895 S. 89 berichtigt.

Zur Charakteristik mögen noch einige Schilderungen der Reitkamelin aus den Dichtern folgen. Selbst in der Mittagshitze wirft sie die Vorderbeine so ungestüm wie eine Frau bei der Todtenklage ihre Arme (Del. 112/3 V. 28, 31) oder wie der Schwimmer, welcher ins tiefe Wasser gefallen und beinah ertrunken ist (Baschâma: M. IX 27). Vor sich schleudert sie den Kies wie Jemand der mit der linken Hand etwas wirft (Imr. XX 32) und erzeugt dabei einen Ton, der dem Klimpern beschnittener Münzen gleicht, die man zu 'Abqar

1) Vrgl. *T*arafa m. 29; Nâbi*g*a m. 46; Verhandl. d. Berliner Gesellschaft für Erdkunde XV 1888 S. 192.

2) 'Antara m. 33, Aus ibn *H*agar XXIII 26, Del. 111 V. 15, Imr. IV 34.

3) Edle Rosse werden dagegen bei den Dichtern sehr häufig stark schwitzend geschildert z. B. Lebîd m. Mit dem Rosse machte man mehr Umstände; während die Kamele Wasser entbehren mussten, wurden die Pferde mit Kamelmilch getränkt.

herausbekommt[1]). Den Schweif, der einer Palmwedelrippe verglichen wird (Del. 112 V. 25), trägt sie wie die Sklavin des Gelages kokett ihre Schleppe (*T*arafa m. 44) oder schwenkt ihn hin und her wie der Bringer einer frohen Botschaft seinen befransten Mantel ('Alqama I, ed Socin III 18). Alte Kamele scheinen eine Art Glatze zu bekommen, da der Canopus gleich dem Scheitel eines alten Kamels leuchten soll (Del. 44 Z. 10). Man rief die Kamelin mit dem Rufe hâb! hâb! zu sich heran (vrgl. *T*arafa m. 16). Ein Kamel, das zusammenbrechen wollte, ermunterte man mit dem Rufe da'da' (al-*H*âdira: M. VII 23), woran fromme Muslime Anstoss nahmen, indem sie die Anrufung Allâhs dem Tiere Kraft zu verleihen statt dessen empfahlen (Goldziher, Muh. Stud. I S. 265). Dass derartige Laute wie auch das oben erwähnte bis! bis! in den Liedern wiedergegeben werden, verdanken wir gleichfalls der oben besprochenen Lebendigkeit dieser Wüstenpoesie.

Die Kamele wurden gezeichnet; al-Gumai*h* nennt M. III 2 ein Kamel malhûz, um es als einem fremdem Stamme angehörig zu bezeichnen, und meint damit ein Tier, welches seine Eigentumsmarke an der lihzime dem Unterkiefervorsprung unter dem Ohre hat; Del. 49 Z. 2 ist von Kamelen die Rede, deren Schenkel mit einem Brandmal gezeichnet sind; vrgl. B 160/1. Bei den alten Arabern trugen die Kamele, wenn sie sich wund liefen, durch Riemen (in diesem Falle khadam genannt) um die Fessel befestigte Sohlenleder[2]),

---

1) Imr. XX 36, vrgl. Wetzstein Hauran S. 41; über 'Abqar: Jâqût III 606 ff, Zuhair XIV 13, Lebîd XIV 26, L 2 und Khâlidî's Ausg. S. 37.

2) Lebîd m. 23, XL 6; *H*ârith: M. XXVI 8, m. 13; 'Abda: M. XXV 52; Zuhair XVII 19. Die Form des Kamelfusses eignet sich besser zur Befestigung eines solchen Schuhs als die des Pferdefusses. Vielleicht ist daher der Lederschuh des Kamels die älteste Form des Hufeisens, da der Gedanke näher lag, das abgelaufene Leder der Kamelsohle durch anderes zu ersetzen.

die heute nach Doughty II 471, obwol Wundlaufen grosse Verlegenheit bereiten kann, nicht mehr im Gebrauch sind. Auch bei uns[1]) soll für Rinder, welche wunde Füsse haben, ein Schuh zur Anwendung kommen. Vielfach haben die Kamele von einer grossen bläulichen Zecke (Ixodes) zu leiden, die von unsern Orientalisten mit der Laus verwechselt zu werden pflegt und den heutigen Beduinen im Notfall als Falkenfutter dient[2]). Namentlich magere Tiere, in deren Hautfalten sie heraufkriecht, werden von ihr befallen, während sie auf dem Fell der von der Frühlingsweide glatten keinen Ruheplatz finden kann und herabgleitet (Ka'b ibn Zuhair: Del. 111/2 V. 19, 21; al-Aswad ibn Ja'fur: M. XXXVII 34). Auch von dem Bisse einer Grille (? gudgud) werden die Kamele bisweilen geplagt (Muzarrid: M. XV 34). Gegen Räude wandte man ein antiseptisches Mittel an, man bestrich sie nach Entfernung der Haare mit Pech[3]), doch auch andere Mittel vrgl. Nâbi*g*a XIV 6, Muzarrid: M. XV 26. Auch das Brenneisen gelangte zur Anwendung (Nâbi*g*a XVII 25). Der Ansteckungsgefahr[4]) wegen wurden diese Tiere von andern isolirt. Über die Durstkrankheit (hijâm) s. HS 195. Zwei andere Kamelkrankheiten erwähnt Muzarrid: M. XV 25, einen Karbunkel (durû), der in Folge des Hustens entstehen soll, und eine Beule (*g*udda). Von den B 161/2 beschriebenen Kamelkrankheiten scheint diesen keine identisch.

1) in Pommern.

2) HS 145, FE 234, Doughty I S. 362,3.

3) 'Alqama XIII (bei Socin I) 11; Nâbi*g*a III 8; Imr. LII 31; Zuhair I 8; Jacob, Stud. in arab. Geogr. S. 156; Goldziher: ZDMG 46. Bd. 1892 S. 511,2.

4) *Hu*t*a*ia XXIII 13b: „wie ansteckt die räudige Kamelin die gesunden, so dass sie krätzig werden". Während der Beduine auch von dem von Misgeschick Betroffenen Ansteckung befürchtet, beachtet der Muslim Ansteckungsgefahr auch bei epidemischen Krankheiten selten.

Pferde. Schwerlich hätten die Araber mit dem Kamele allein ihr Weltreich erobert. Erst mit der Entwickelung ihrer Reiterei wurden sie für die Nachbarvölker eine drohende Gefahr. Das alte Testament und das klassische Altertum kennt wie V. Hehn (Kulturpflanzen u. Haustiere 6. Aufl. S. 28/9) gezeigt hat, keine Pferde in Arabien[1]; wenn Araber auf Kamelen in die Schlacht zogen, so ist das ein Beweis, dass sie keine Rosse besassen. In der 2ten Hälfte des 4. Jahrhunderts christlicher Aera wird zuerst saracenische Reiterei erwähnt; der nordarabische Stamm Thamûd ist der erste, welcher zu Pferde erscheint (Hehn a. a. O.). Das Pferd wird in Arabien fast ausschliesslich für kriegerische Zwecke gehalten; denn es ist gewandter, lenkbarer, lässt sich leichter herumwerfen als das Kamel und besitzt vor allen Dingen Anhänglichkeit an seinen Herrn, während das Kamel im Stande ist mitten im Kampfgetümmel bei unsanfter Behandlung verstimmt niederzuknieen gleichsam zum Absteigen auffordernd (Doughty II 298). Wie schwierig es ist, das Dromedar umzuwenden, ersehen wir aus der Schilderung der Schlacht von *H*unain (JH 846), wo die Gläubigen schliesslich von ihren Kamelen absprangen. Die Vornehmen vertauschen daher vor Beginn des Kampfes ihre Kamele mit Rossen, die sie ledig mitführen[2]. Auch den Sattel des Rosses musste, um dieses zu schonen, die Kamelin tragen, während jenes ihr zur Seite lief (Ibn ʿAnama: *H* 458). Der irrigen Ansicht, dass Arabien reich an Pferden sei, ist schon häufig wider-

1) Unbegreiflich ist, wie Ratzel, Völkerkunde 1. Aufl. 3. Bd. S. 645 schreiben konnte: „Kamel und Pferd, beide unentbehrlich zur Durchquerung der Wüsten, waren früher in Arabien als in Afrika bekannt". Hammer-Purgstalls Arbeit „Das Pferd bei den Arabern" in den Denkschriften der Wiener Akad., Philos.-hist. Cl. VI 1855 ist gänzlich unbrauchbar. Vrgl. Palgrave II 92 ff; Blunt, Nejd Chapter XII.

2) ʿAntara m. 47, Doughty I 334, II 21. Vrgl. Zuhair IX 19 nebst Aʿlams Bemerkung bei Landberg S. 120.

sprechen werden. Nach B 57 kam bei den 'Äneze auf 6 oder 7 Zelte eine Stute; der Heerbann der Mekkaner bestand beim Auszuge vor der Schlacht von Bedr nach Wâqidî 11ª Wellh. 44 aus 950 Mann, 700 Kamelen und 100 Pferden. Ein Pferd repräsentirt einen ungleich höheren Wert als ein Kamel und gehört heute oft mehreren Beduinen gemeinschaftlich.

Unter den Farben der Pferde schätzen die Araber heute am meisten rotbraun mit schwarzen Spitzen[1]) und bei den alten ist kumait wol die häufigste Farbenbezeichnung. Der dunkle 'Antara tummelt einen Rappen (m. 20, 67). Besonders geschätzt waren Rosse, die an 3 Füssen weissgefleckt waren, am vierten aber nicht (Salama ibn al-Khurschub: M. V 9). Mit Schecken werden von al-Musaijib ibn 'Alas die brandenden Wogen verglichen: M. X 21 (Comm.). Besonderen Wert legen die Dichter auf Höhe des Widerristes.

Der Hengst wird nahe dem Zelte angebunden (vrgl. B 37). Die awârî, welche Nâbiga m. 3 unter den Spuren der verlassenen Wohnstätte anführt, waren nach den Erklärern Pflöcke zum Anbinden der Rosse. Nach 'Abbâs ibn Mirdâs (JH 862 V. 5 v. u.) waren die Rosse der Benû Sulaim in einem Kreise (dâra) angebunden, während sich ringsherum die Kamelheerden befanden. Ein Taglib-Dichter rühmt dagegen, dass sein Stamm die Hengste frei umherstreifen lasse (al-Akhnas ibn Schihâb: M. XXXII 27 = *II* 347). Pferdeställe schleppen die Beduinen nicht auf ihren Kamelen mit, wie einige Übersetzer altarabischer Poesie zu glauben scheinen. Zu Layard's Bemerkung hinsichtlich der Beduinenpferde (Niniveh und Babylon 330): „Der Sattel wird ihnen selten abgenommen“ vrgl. Imr. m. 69. Das Füttern der Pferde besorgen die Frauen ('Amr m. 88, Lebîd Fragm. XXVII), wol

1) A. Blunt, A pilgrimage to Nejd II S. 12; Doughty II 231. Die Perser bevorzugen andere Farben: Polak, Persien II 108.

auch das Aufzäumen; wenigstens ruft al-Kal*h*aba (M. II 3), als der Notruf erschallt, seiner Tochter zu „Zäume sie!“ Das gewöhnlichste Pferdefutter des Orients ist wie bei uns im Mittelalter Gerste[1]). Hafer dürfen sie nach Anderlind (ZDPV IX 1886 S. 9) nicht erhalten, „weil durch die Verdauung desselben zu viel Wärme erzeugt wird“. Hafer wird übrigens in den semitischen Stammländern nicht kultivirt, obschon wild wachsende Sorten im Ostjordanlande vorkommen sollen[2]). Der Beduine ist natürlich nicht immer mit Gerste versehen. Zuhair XIX 12 wird zerkleinertes Gemüse (uesîfu '-l-baql) und dicke Milch (el-lebenu -'l-hagîn) als gutes Pferdefutter erwähnt. An der Euphratmündung und im Negd erhalten die Rosse auch Datteln[3]). Häufig werden sie sogar mit Fleisch gefüttert B 355, worauf die *H* 346 misgedeuteten Stellen zu beziehen sind. Zwei Futterpflanzen nennt ferner Nâbi*g*a X 25, woselbst es von den Rossen heisst: „Es tropft der ja'*d*îd von ihren Mundwinkeln, indem gelb sind ihre Nüstern vom gargâr“. Beim ersten Anblick pflegen die echten Beduinenrosse auf den Nicht-Fachmann keinen günstigen Eindruck zu machen ausser im Frühling, zumal sie an dürftige Kost gewöhnt und nie gestriegelt werden, selbst dann nicht wenn sie zum Verkauf bestimmt sind: Doughty II 291, Layard a. a. O. Doch scheint letzteres nur von den Beduinenrossen zu gelten. Boethor führt in seinem Dictionnaire français-arabe (revu et augmenté par A. Caussin de Perceval, Paris 1859 S. 321) für étrille (Striegel) die Wörter gabre, mi*h*asse, qaschaq auf Sein Material stammt aus Aegypten. In Aegypten wird das

1) Dieselbe wird heute im Orient zuvor gesiebt s. Vezîr-i-Khân-i-Lenkorân ed. Haggard and G. le Strange S. ١٢ Z. 1; vrgl. Aug. Müller, Türk. Gramm. S. 70*.

2) Wetzstein: Ztschr. für Ethnol. V 1873 S. 281; ZDPV XIV 1891 S. 5 Anm.

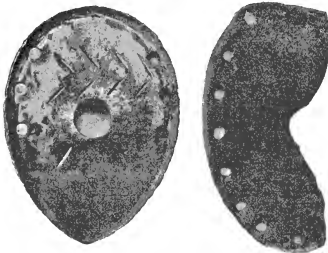
3) Layard, Nineveh und Babylon 330; B 355.

Pferd nach B 356 drei- oder viermal täglich gestriegelt. Auch der persische Held Rustam reinigt sein Ross am Morgen تن رخش بسترد, Schâhnâmeh, Leidener Ausg. I S. 336 Vers 324. In Persien ist Striegeln einmal am Tage üblich; der Ausdruck dafür ist timâr, vrgl. Polak, Persien II S. 114.

Das Beduinenross hat nur 2 Gangarten: Schritt und Galopp; Trab wird ihm nicht beigebracht. Don Josaphat, Österr. Monatsschrift XVIII 1892 S. 112: „Man lehrt das junge Pferd nur Schritt und Galopp; ich habe nie einen Beduinen traben sehen“. Layard, Nineveh und Babylon 331: „Das arabische Pferd hat nur zweierlei Gang, einen schnellen und leichten Schritt, in dem es zuweilen 4—5 (engl.) Meilen in der Stunde zurücklegt und einen halblaufenden Galopp“ [1]. Zuhair XI 16 ist demnach wol zu übersetzen: sie werden eine Meile mit den Schenkeln angetrieben (d. h. sie galoppiren) und sie trotten eine Meile. Wird der Lauf des Pferdes mit dem des Fuchses verglichen (wie Imr. m. 59), so beachte man, dass es eine charakteristische Eigentümlichkeit des Araberrosses ist den Schweif während des Laufes immer horizontal zu halten (Reclus IX S. 876). Der Reiter pflegte wol bisweilen den Zügel gleich einem Gürtel um den Leib zu schlingen s. Lebîd m. 63, *H* 615, woraus sich vielleicht erklärt, dass gedîl zugleich Zügel und Gürtel bedeutet. Sporen scheint man nicht gekannt zu haben, man trieb das Ross einfach durch den Schlag der Schenkel an. Imruulqais (35, 14) versetzt sein Ross durch Schnalzen (naqr) in eine sanfte Gangart. Obwohl der Hufbeschlag noch heute unter den Beduinen nicht allgemein verbreitet ist, scheint mir doch Freytags Angabe, Einl. S. 247: „Ein harter Huf ist eine notwendige

1) Vrgl. auch Polak, Persien II 110: „Da das Pferd keine Dressur empfängt, so geht es seinen natürlichen Schritt (ḳadem) oder, wenn es angetrieben wird, im Galop (dau-tächt u täz). Trab (türkisch jurtmeh) sieht man nur von Europäern reiten; dem persischen Reiter erscheint diese Gangart zu ermüdend.

Eigenschaft, da dieselben nicht beschlagen werden" in dieser Allgemeinheit bedenklich. Abgesehen davon, dass mehrfach das Stieben von Funken unter dem Hufschlag des Rosses erwähnt wird, werden in einem Gedichte aus der Zeit des Propheten ausdrücklich beschlagene Rosse khailun tun'alu genannt (JH 708 letzte Zeile)[1]. Dagegen meint Nâbiga II 4 mit mun'ala wahrscheinlich eine Kamelin. In älterer Zeit wird Hufbeschlag allerdings selten gewesen sein, denn auch griechische Schriftsteller thun seiner erst im 6ten Jahrhundert Erwähnung (Aug. Demmin, Kriegswaffen, 4. Aufl. 1893 S. 668), den Griechen und Römern scheint er vorher unbe-



kannt gewesen zu sein (ebend. S. 665 ff). Heute reiten nach B 175/6 die Beduinen Arabiens ihre Pferde nie unbeschlagen. In den von Layard bereisten Gegenden werden dagegen bisweilen nur die Vorderfüsse beschlagen, worauf möglicher Weise Stellen wie Zuhair IX 18, 20 zu beziehen sind.

1) Vrgl. Firdôsî, Leidener Ausg. I S. 341 V. 390, der ebend. S. 340 V. 371 den Huf des Rekhsch ehern nennt.

Schwerlich wurden die Hufeisen in den Zeltlagern hergestellt, Burckhardt gedenkt S. 154 der Einfuhr von Pferdehufeisen zu den Beduinen durch Kaufleute von Damascus. Die Bezeichnung naʿl für Hufeisen (wovon oben das Denominativ tunʿal) ist um so zutreffender, da naʿl eigentlich Sandale bedeutet und der orientalische Pferdehufbeschlag aus einer vollständigen Platte besteht. Die erste Abbildung zeigt ein Hufeisen, welches ich von einem schwarzen Nalbend (Hufschmied) in Üsküdar (Skutari) erhandelte; offenbar ist es dieselbe Form, die Layard a. a. O. 331 folgendermaassen beschreibt: „Die Hufeisen bestehen wie überall im Orient aus dünnen Eisenplatten, die den ganzen Huf bedecken, bis auf ein kleines Loch in der Mitte. Sie werden durch sechs Nägel festgehalten". Vrgl. Polak, Persien II S. 113[1]). — Um Unfällen vorzubeugen wird das Ross mit Amuletten versehen (Salama ibn al-Khurschub: M. V 11; ʿAlqama I, ed. Socin III 21), wie noch heute in der Türkei Ketten blauer Glasperlen diesem Zwecke dienen. Wie der sesshafte Orientale die Türpfesten seines Hauses mit dem Blute der Opfertiere färbt, um Unheil vom Hause und seinem Inhaber abzuwenden — wir nageln ein Hufeisen, ursprünglich Zeichen des dargebrachten Rossopfers, an die Schwelle —, so bestreicht der Beduine sein Vieh und namentlich sein Ross, da er Unfälle, welche diese betreffen könnten, am meisten besorgt, mit Blut. Vrgl. Heft I S. 26 u. 27 und Salâma ibn Gandal: M. XX 20: „und die schnellen, an denen Blutströme sind als ob ihre Hälse Fetische, denen man Regebopfer geschlachtet hat" [2]).

---

1) Beiläufig sei bemerkt, dass in der Türkei nicht nur Pferde, sondern auch Rinder, Büffel (auch aus Persien berichtet dies Polak II 98), Maultiere und Esel beschlagen werden. Die Zweihufer brauchen natürlich 2 Hufeisen für jeden Fuss. Ein von mir gleichfalls in Üsküdar gekauftes Büffelhufeisen stellt die zweite Abbildung dar.

2) Auch hier geht keine Jagdschilderung voraus. Natürlich hatte

Auch der Schilderung des Rosses sind in den meisten Qasîden längere Partien gewidmet. Wird seine Brust mit Blut bestrichen, so steht es hoch emporgerichtet wie ein gegürteter Perserfürst (Imr. 40, 31). An seinen Weichen sind die Haare ausgefallen vom Schlag der Schenkel des Reiters, so dass diese Stelle dunkelgrau erscheint (Zuhair VI 6, XIX 6). Während des Rittes schüttelt es den Kopf, weil der herabrinnende Schweiss es belästigt (Imr. IV 65). Es hebt den Hals, so dass der Zaum es zerrt und es den Mundwinkel schief zieht (Zuhair XVII 18). Es springt wie eine eierlose Heuschrecke (Ka'b b. Mâlik: JH 707 V. 12); mit einer weiblichen Heuschrecke ('arâde) vergleicht es al-Kalhaba: M. II 5. Dieser Vergleich findet sich bereits Hiob XXXIX 20, Joel II 4. Wann es dahinjagt, huschen Ratten aus ihren Löchern aufgescheucht über den Erdboden (Imr. IV 49, 50). In der Schlacht aber schielt das Auge des Tieres einwärts scharf nach einem bestimmten Punkt gleich dem Auge des Einäugigen ('Antara XX 29). Dringen dann die Lanzen in seine Brust, so wendet es sich mit einer Thräne und klagendem, abgebrochenen Gewieher an seinen Reiter. „Hätte es reden können", sagt 'Antara (m. 68/9) „so hätte es wahrhaftig zu mir gesprochen".

Bisweilen erprobte man wol auch die Schnelligkeit zweier Rosse im Rennen auf Grund einer Wette (vrgl. FE 187 ff). Ein solches Wettrennen führte zum berühmten Bruderkrieg der *Ga*tafân-Stämme, 'Abs und Dhubjân. Nach *H*amâsa 223 sollten damals je 2 Rosse eine Strecke von 100 Pfeilschüssen rennen; es wurde eine Vorbereitungszeit von 40 Nächten, um die Rosse reichlicher als sonst zu füttern und ein Preis von 20 Kamelen für den Sieger festgesetzt; ferner einigte man

man frisches Blut nicht jeden Tag und so nahm Imr. 40, 31 die Gelegenheit nach der Jagd wahr. Vielleicht hängt noch die Sitte der Türken einzelne Körperteile der Büffel, auch Mähnen und Schwänze von Pferden mit Henna zu färben, mit obigem Aberglauben zusammen.

sich über den Ausgangspunkt des Laufes. Als Namen der Rennpferde werden genannt al-Khaṭṭâr der Schweifschwinger, bei andern dafür Qurzul[1]), ferner al-Ḥanfâ[2]), Dâḥis[3]), al-Ġabrâ „die Staubfarbige"[4]). Die siegreichen Rosse von ʿAbs wurden durch Hinterlist ihrer Gegner aufgehalten und der Preis verweigert. Auch Wettläufe zwischen Kamelen kamen vor: *II* 233.

Der Hauptvorzug des Araberrosses ist seine Klugheit (dhakâ), die sich durch den intensiveren Verkehr mit dem Menschen bei ihm auch in höherem Grade entwickelt hat. Die Klugheit der Haustiere ist ja ein Reflex des menschlichen Intellekts, weshalb wir den Hund, mit dem wir uns mehr als mit andern Haustieren abgeben, als das klügste Tier betrachten. Im Orient wird der Hund gemieden, das Ross aber ist dort viel seltener als bei uns durch einen Stall (vrgl. B 171) von seinem Herrn getrennt. Deshalb gilt dem Araber das Ross als klügstes Tier und die Geschichten, welche von seiner Klugheit erzählt werden, dürfen nicht immer gleich als Fabeln gelten, wenn sie mit unsern abendländischen Er-

1) Qurzul hatte ich mir trotz der bei Freytag nach dem mir unzugänglichen Qâmûs gegebenen Erklärung bereits als Schlinge, Fessel (des verfolgten Wildes etc.) analog dem bekannten qaidn 'l-awâbid gedeutet, bevor ich LA kannte. — Vrgl. Salama b. al-Khurschub: M. IV 15, al-Gumaiḥ: M. VI 2.

2) „Krummbein", worunter man speciell „Schildkröte" verstand. Freytags „lacerta", das uns hier besser passen würde, scheint auf einem Irrtum zu beruhen, da er so wahrscheinlich ḥirbâ Kamäleon übersetzt (s. LA).

3) Nach ihm heisst die Fehde „Dâḥiskrieg". Der Name des Rosses könnte „Zwietrachterreger" bedeuten. Die Verbalwurzel scheint mir in dieser Bedeutung nicht denominativ zu sein. Es widersteht mir alle Möglichkeiten, auch die unwahrscheinlichsten, hier in breiter Rede zu expliciren, wie Socin in ähnlichen Fällen von mir fordert.

4) Pferdenamen s. ferner JH 476, en-Naʿâme „Strauss" als Rossname Del. S. 44 Z. 1. 4, ar-Raʿschâ die Schnelle Lebîd, Khâlidî S. 47, Huber X 5. Als zwei berühmte Pferdestammväter nennt Muzarrid (M. XVI 29) es-Sarîḥ (Vollblut) und Gâfil (Flink).

fahrungen nicht übereinstimmen. Weckt z. B. bei Firdôsî Rokhsch seinen schlafenden Herrn bei drohender Gefahr mit dem Huf, so ist das nicht ohne weiteres als eine Idealisirung der Natur anzusehen. „Fällt der Reiter zur Erde“, erzählt Carsten Niebuhr (Beschreibung von Arabien, Kopenhagen 1772 S. 162) von den arabischen Rossen, „so bleiben sie bei ihm stehen und wiehern bis Hülfe kommt. Schläft er bei ihnen in freiem Felde, so wiehern sie, wenn sich in der Ferne Räuber zeigen“.

Das Ross gehört nach arabischer Anschauung eigentlich zum vollkommenen Manne. Wer zu repräsentiren hat oder etwas gelten will, darf nicht zu Fuss erscheinen. Auch Audienzen werden von Herrschern bisweilen zu Pferde abgehalten. Bekannt ist aus unsern Tagen das Beispiel des Sultans von Marokko. Zu Pferde empfing auch der Khalîfe Mamûn den jakobitischen Patriarchen Dionysius von Telmahar (Noeldeke: Im neuen Reich 1873 I S. 821).

Was die Nomenclatur anlangt, so unterscheidet die arabische Sprache meist bei Ross und Kamel die analogen Körper-, Geschirrteile, Eigenschaften etc. durch verschiedene Benennungen. Fâris ist der Reiter zu Ross, während man bei râkib zunächst an einen Kamelreiter denkt. Muhr und falûw bezeichnen speciell das Hengstfüllen in verschiedenen Entwickelungsstadien (vrgl. B 169), während man die Kamelfüllen in mehreren anderen Worten unterscheidet. Zimâm ist der Kamelhalfter, der Pferdezaum ligâm; kûr Kamelsattel, sorg Pferdesattel (vrgl. Salâma ibn Gandal: M. XX 18) etc.

Hinsichtlich des Maultiers scheinen sich die Verhältnisse in Arabien nicht geändert zu haben. Es kommt dort zwar vor, wird aber aus Afrika importirt, da, wie Glaser[1]) bemerkt,

1) Über meine Reisen in Arabien S. 26 (Mitt. d. k. k. Geogr. Ges. in Wien XXX 1887).

„es kein Araber [d. h. hier Beduine] über's Herz bringen würde, seine Stute zu einer Mesalliance mit einem Esel zu zwingen. Neigungen aus freier Liebe existiren zwischen beiden Gattungen nicht“. Auch Mu*h*ammads weisses Maultier Duldula stammte aus Aegypten und war ein Geschenk des Muqauqis[1]). Es wird getadelt, wenn spätere Dichter sich auf einem Maultier oder Esel reitend einführen: NB 20. Beide gehören nicht zu den Haustieren der Beduinen. So stellt auch Maisûn in ihrem bekannten Liede (Del. 25 Z. 8) das Maultier als Repräsentanten der Stadt dem Kamelfüllen der Wüste gegenüber. Bei *H*unain fochten auch viele Städter, namentlich Bewohner von *T*âif gegen Mu*h*ammad, so erklärt sich das Eselgeschrei in ihrem Tresse: JH 841. Die Bezeichnung der Esel benât *S*a'da oder wuld *S*a'da (DH 96,5) scheint mir am besten auf die jemenische Stadt dieses Namens bezogen zu werden.

Die Schafe und Ziegen Arabiens unterscheiden sich von den bei uns gezüchteten Racen wesentlich und sehen einander ähnlich. Die Ziege hat Schlappohren und ist meist schwarz. Die gefallenen Feinde werden mit Ziegen verglichen, die ein Hagelschlag getroffen hat (JH 635 V. 7). Ziegen des *H*igâz werden M. XXXII 19 = *H* 346, Schafe des *H*igâz 'Alqama VI 1 erwähnt. Zehn Schafe werden bei Wâqidî mehrfach als einem Kamel gleichwertig angeführt, vrgl. 214[b] Wellh. S. 379, 220[a] Wellh. S. 387, während zu Burckhardts Zeit 7 Schafe dem Werte eines Kamels entsprachen: B 81. Nach einer Legende bei Demîrî I S. ١٢٢ hätte der Prophet ein Kamel,

1) Demîrî I 305; es überlebte den Propheten und starb erst unter dem Khalîfat des Mu'âwija, Demîrî I 130; vrgl. Sa'dîs Bostân ed. Graf S. ١٤ V. 88, HS 112, der es als Maulesel bezeichnet, während L II S. 66 von ihm als einem Maultier spricht; ba*g*l bezeichnet sowol das Maultier als den Maulesel s. Qazwînî ed. Wüstenfeld I S. 376.

das geschlachtet werden sollte und zu ihm flüchtete, um 100 Dirhem angekauft. Der Kamelhengst der 'Âischa kostete nach Demîrî I ١٧٦ 200 Dirhem, nach einer andern von ihm bestrittenen Angabe 400. Als Bild der Armut wird in arabischen Erzählungen bisweilen wie II Sam. 12 ein Mann eingeführt, dessen ganze Habe aus einem Schäfchen besteht, so Freytags Chrest. Arab. S. 33, wo es die Frau für die Gäste schlachten lässt. Bei den Qarâr- oder Naqad-Schafen verunstaltete der starke Wollwuchs das Gesicht s. Ahlwardt, Bemerkungen S. 151 zu 'Alqama XIII 31 (bei Socin II 32). Der Vers scheint darauf zu deuten, dass man, wie Doughty I 429/30 von den heutigen Beduinen berichtet, auch im arabischen Altertum keine rationelle Wollzucht trieb, sondern die Schafe nach Maass des jedesmaligen Bedürfnisses schor, vergleiche jedoch B 164. Da sich Kamelmilch nicht buttern lässt, haben Ziegen und Schafe für den Beduinen eine besondere Bedeutung. Die Milch wird durch Schütteln in Schläuchen gebuttert. Aus der Ziegenmilch bereitete man auch eine aqiṭ genannte Käseart (Imr. 68, 5), während der 4 heiligen Monate war das verboten (*H.* 2 Z. 4 v. u.).

Auch zahme Gazellen gab es bisweilen im Zelte, 'Alqama XIII (ed. Socin II) 14, 1 (ed. Socin III) 3. Die heiligen Bezirke, in welchen die Tiere unverletzlich waren, mögen den Gedanken Gazellen und andere Tiere zu zähmen nahe gelegt haben, vrgl. WR 102/3.

Das Zeltlager wurde von Hunden bewacht. Dem stolzen unabhängigen Beduinen musste der knechtische Sinn des Hundes besonders verächtlich erscheinen, weshalb er gerne seine Feinde Hunden vergleicht, die ihn anknurren (Muzarrid: M. XVI 54). Der Islâm hat den Hund als unrein gebrandmarkt und geächtet, dennoch in seltsamer Inconsequenz ihn zugleich für unverletzlich erklärt. Von Reisenden ist häufig

hervorgehoben, dass die muslimische Bevölkerung bei Misshandlung eines Hundes sehr gereizt wird und niemals soll z. B. in Stambul ein Hund, auch wenn er schwer verletzt ist, getödtet werden. Hier scheinen wie oft altpersische Auffassungen in den Islâm hinüberzuspielen s. Wilh. Geiger, Ostirânische Kultur S. 370. Die Schüssel, aus welcher der Hund leckt (mîla*g*atu 'l-kelb) wird JH 835 Z. 2 als geringwertigstes Stück des Haushalts genannt. Des Hundemaulkorbs gedenkt Nâbi*g*a VIII 13. „Hunde, an deren Hälsen die Ketten klirren" erwähnt Muzarrid: M. XVI 65; es handelt sich um Jagdhunde. Von solchen werden auch Namen überliefert, so Lebîd XVII 2 Mul*h*am und *T*i*h*âl, ebend. XL 28 Sâil und Rakâ*h* m. 52 Sukhâm[1]) und Kasâb[2]), Nâbi*g*a m. 14 *D*umrân, ebend. 18 Wâschiq, Muzarrid (M. XVI 66): Sukhâm[1]), Miqlâ ul-qanîs (Thorbecke: „Jägertopf"), Salhab (Th. „Lange"), Gadlâ („Habicht"), Sir*h*ân („Wolf"), Mutanâwil (Th. „Packan")[3]); im folgenden Verse heissen sie Töchter von Hunden aus Salûq; über dessen Lage gehen die Ansichten auseinander s. Jâqût III 125/6; Panzer aus Salûq: SchW 334. Es ist durchaus unsicher, ob man aus einem Verse Muzarrids schliessen darf, dass Hunde aus La'bâ bei al-Ba*h*rain bezogen wurden s. Jâqût IV S. 358. Die Jagdhunde werden in den Liedern schlank wie Dochte und mit herabhängenden zerzausten Ohren geschildert.

Der Hahn wird von 'Abda ibn a*t*-*T*abîb wie ein Wundertier der Städter neben dem Elephanten aufgeführt (M. XXV

1) Schwärze; auch einer von den überlieferten altägyptischen Hundenamen Pehtes bedeutet Schwarzer s. Ermans Aegypten S. 334.

2) kasâbi ist, wie Lagarde Nominalbildung S. 23 bemerkt, eigentlich ein Imperativ „erwirb".

3) Noch eine ganze Reihe von Hundenamen zählt Ibn Sîdah auf (Handschrift im Besitze des Grafen Landberg, VIII. Teil).

2). Häufig wird er in Verbindung mit Weinbuden genannt (ebend. 67, Lebîd m. 61). Lebîd, Khâlidî 137 bei Huber XIX 6 erscheint Hahnenschrei neben dem Ton des christlichen Semanteriums (nâqûs). Ohne derartige Beziehungen wird er selten genannt (so al-Khansâ S. ٨٩ V. 1). Ein Lagergenosse der Beduinen scheint er demnach nicht gewesen zu sein.

Gastlichkeit.

Die Wüste hat unter den Arabern die Tugend der Gastlichkeit entwickelt, die abseits der Touristenstrassen noch heute allgemein verbreitet ist[1]). „Mehr als ein übermütiger Pascha von Baghdad", sagt Layard (Nineveh u. Babylon 319), „hat im Zelte eines armen arabischen Scheikh Zuflucht und Schutz gefunden, dem er in den Tagen seines Glückes alle möglichen Ungerechtigkeiten und Bedrückungen zugefügt hatte und der eher der Regierung Trotz geboten und sein Leben gewagt, als seinen Gast verraten hätte" [2]).

Unpassend wäre es jedoch in ein fremdes Zelt sogleich einzutreten, auch der Schutzflehende bleibt draussen und erfasst nur den Zeltstrick. Andere symbolische Handlungen von derselben Wirkung erwähnt Layard a. a. O. 317/8. „Bei den Schammar", heisst es dort z. B. „wird Jemand der Dakhîl seines Feindes, wenn er das Ende einer Schnur oder eines Fadens fassen kann, dessen anderes Ende dieser in der Hand hält", wozu man Zuhair XIV 25, X 25 ff vergleiche. Sogar den Frevler, der sich schutzflehend an einen Stamm gewandt,

1) Über arabische Gastlichkeit im Allgemeinen Doughty I 228, ein schönes Beispiel I 400.

2) Ausführlich erzählt ein solches Beispiel von einem Pascha von Damascus Burckhardt S. 266.

um keinen Preis auszuliefern, galt für ruhmvoll. Über das Schutzrecht der Frauen vrgl. 59/60.

In Ortschaften existirt ein bestimmter Platz, auf dem der Fremde zunächst Halt macht, die Einladung abwartend. So war es zur Patriarchenzeit, so ist es noch heute (Doughty II 248, 503). Bei Nacht zündete der Edle ein Feuer an, um Verirrten den Weg zu seinem Zelte zu weisen. Ahlan wasahlan „Mach dirs boquem“ und mar*h*aban „Willkommen!“ rief der gastfreie Wirt dem Gaste entgegen und pries sein Nachtquartier ('Amr. b. al-Ahtam: M. XII 11), der Ungastliche aber sagte wol „der Raum ist eng“ (ebend. V. 10). Sonst war der gewöhnliche Gruss zur Heidenzeit in'am *sa*bâ*h*an „Guten Morgen“. Der muslimische Friedensgruss ist hebräischen Ursprungs. Der Willkommsgruss mer*h*abâ bedeutet heute nach Glaser, dass dem Fremdling zu Ehren ein Schaf geschlachtet werden soll und zeigt mehrfach wiederholt die Zahl der zu schlachtenden Schafe an vrgl. damit Magânî el-adab III S. ٣٢٠. „*H*anzala begrüsste ihn mit mer*h*abâ ohne ihn zu kennen und schlachtete für ihn ein Schaf“. *H* 688 Z. 6 wird für den Gast eine besondere qubba gebaut, vrgl. dazu Imr. XIV 10. Auch *Ag* IX S. 172 Z. 7 lässt der König von *H*îra für 2 willkommene Gäste ein Lederzelt aufschlagen. Schätze aufzuhäufen ist für den Beduinen wenig erstrebenswert, da ihr Besitz unsicher und gefahrvoll, ihr Transport bei seinem Wanderleben lästig ist. Darum gilt es für eine Tugend die Freigebigkeit bis zum Verschwenden zu steigern, während Sparsamkeit meist als Laster gebrandmarkt wird[1]). Der Freigebige wird mit der Regenwolke und dem Meere verglichen;

1) Zuhair m. 52, XVII 12; 'Antara m. 39/40, viele Stellen im 2. Buche von Sa'dîs Bostân, Wetzstein, Hauran S. 33, auch Vámbéry, Der Islam im 19. Jahrh. S. 230/1. Die Ansichten der Städter sind in diesem Punkte denen der Beduinen vielfach verwandt.

erweckt doch in einem wasserarmen Lande die Vorstellung des Wassers die der Erquickung; im *H*a*d*ramût heisst der Regen geradezu ra*h*me „Erbarmen" (van den Berg S. 223). Ein Dichter rühmt von einem gastlichen Stamme, dass seine Hunde schon das Anknurren verlernt hatten (*H*assân b. Thâbit: Del. 98 V. 10). „Selbst der ärmste Beduine, der ein Schaf schlachtet", sagt Layard (a. a. O. 287) „ladet alle seine Freunde und Nachbarn zu dem Gelage ein, und wenn noch etwas übrig bleibt, so verteilt er es unter die Armen und Hungrigen, wenn er es auch selbst für den nächsten Tag nötig haben sollte". Namentlich aber ist es Pflicht des Reichen zur Zeit der Not die Leiden der Bedürftigen zu lindern. Wann Winterstürme die Hürden gegen die Zelte werfen und die abgefallenen Baumblätter emporwirbeln, spenden die Edlen Wittwen und Waisen reichliche Nahrung[1]). „Denn ich errettete den Armen, der um Hülfe rief", rühmt Hiob XXIX 12, 13 „und die Waise, wenn ihr kein Helfer war. Segenswünsche dess' der verderben sollte, kamen über mich und das Herz der Wittwe machte ich jauchzen". Man vergleiche dazu Lebîd m. 76/77 und Ermans Ägypten S. 434: „Hinter allen aber stehen die, deren Klage für den Toten die rühmendste ist, die armen Witwen und Waisen, für die er im Leben gesorgt hat".

Als Ideal der Gastlichkeit gilt der Dichter *H*âtim a*t*-*T*âî, von dem eine Reihe Erzählungen überliefert werden, deren 2 Sa'dî im 2. Buche seines Bostân bearbeitet hat. Zu der berühmten Rossgeschichte in Grafs Ausg. S. ۱۹۷ ff vrgl. B 276/7. S. über ihn auch Qazwînî II S. 50/1, FE 145–7. – Dass wie bei uns so auch bei den heidnischen Arabern die Bewirtung oft für eine Pflicht galt, der sich die Wünsche des Gastes zu beugen hatten, beweist folgender in der *H*amâsa

1) Zuhair: Del. S. 106 V. 14. 15.

S. 279 überlieferte Vorfall. Aus ibn *H*âritha vom Stamme Gadîla, der zu den gastlichen *T*aij-Stämmen der Ebene[1]) gehörte, sandte seinen Sohn hinter Zaid al-Fawâris und ʿAlqama ibn Marhûb her, die bei ihm vorübergezogen waren, während ihr Reisegefährte bei Aus eingekehrt war, mit dem Befehl sie zurückzubringen. Qais, der Sohn des Aus, holt sie ein, sie aber wollen nicht einkehren, da wird Qais grob und Zaid erschlägt ihn.

Nahrung.

Vegetabilische. Die Beduinen sind unter Heranziehung des Bedeutungswandels von arab. la*h*m Fleisch = hebr. lechem Brod (FAF 30 ff) als Fleischesser bezeichnet worden. Das hat aber nur eine relative Berechtigung, wenigstens für die modernen Beduinen, deren Hauptnahrung nach B 192 Mehl und Butter ist; im Negd soll es nach B 48 ʿÄneze geben, die fast ausschliesslich von Datteln und Milch, also halbvegetarianisch leben. Allerdings mussten die Beduinen das Getreide ja meist von den Fella*h*en eintreiben oder aus der Stadt beziehen: Magânî el-adab III S. ٣٢٠. Auch in der Jemâma gab es Getreidebau. Die beiden für Arabien in Betracht kommenden Getreidearten sind Weizen und Gerste. Gemahlen wurde erst in der Wüste. Die Mühle besteht aus 2 runden Steinen (ra*h*an hebr. nur im Dual rêchajim), deren unterer beim Mahlen auf dem Mehlfange, der thifâle, ruht und eine Achse qu*t*b[2]) trägt, um welche der obere sich dreht. Das Mahlen auf der Handmühle erfordert viel Zeit und Geduld, wird meist täglich und im ganzen islâmischen Orient von Frauen verrichtet[3]); für Männer war es schimpflich: *H* 337.

1) Vrgl. *H* 177 Z. 2.

2) ʿAntara VII 13, Abû Mi*h*gan ed. Abel II 6.

3) Vrgl. Wellsted's Reisen in Arabien I S. 248—9; Layard, Nineveh und Babylon 287; Wetzstein: Ztschr. für Ethnol. XIV 1882 S. (465) Anm. 2; Österr. Monatsschr. XVIII S. 103.

Windmühlen waren zu 'Omar I Zeit sogar in Medîna nicht im Gebrauch, man erzählte sich dort von einem persischen Sklaven aus Nehâwend, dass er die Kunst besässe eine Mühle zu machen, die mit Wind mahle[1]. Nach B 194 leben die Beduinen auf ihren Reisen fast gänzlich von ungesäuertem Brode. Das in der glühenden Asche (malle) gebackene Brod hiess malîl „Aschenbrod": 'Orwa ibn al-Ward XXII 4. Aus der Geschichte des Propheten ist der sawîq bekannt, welchen einst die Qoraischiten von den Gläubigen verfolgt von sich warfen, um den Gang ihrer Kamele zu beschleunigen (JH 543), wonach jener Zug benannt wurde. Der sawîq ist unreifes Getreide geröstet, zerquetscht[2] und mit Datteln gemischt und wird gerne als Proviant auf eilige Reisen mitgenommen. Qazwînî I 263 Z. 3 v. u. wird Gersten-sawîq genannt. Das Mischgericht *h*ais (*H* 223 Z. 4, Wâqidî 29ᵇ Wellh. 72) ward aus Datteln, Butter und Milch bereitet; vrgl. auch B 46 nebst der von Wetzstein ZDMG 22. Bd. S. 104 Anm. 41 gegebenen Berichtigung. Ibn Qutaiba erzählt von den Benû *H*anîfa, dass sie aus diesem Teig ihre Fetische machten, um sie bei Hungersnot zu verzehren (Brünnow's Chrest. S. 34). Als Anhängern des Museilima wurden nämlich diesem Stamme von den Muslimen gerne allerhand Torheiten nachgesagt (Qazwînî II 90).

Fleischkost. Kamele wurden nur dann geschlachtet, wenn man sich einen guten Tag machen wollte oder Kälte und Hunger die Armen plagte. Man wählte meist die Form des Meisirspiels zur Verteilung der Portionen; doch verzichtete der Edele bisweilen auf seinen Anteil, indem er einem Anderen den gewinnenden Pfeil zuschob. Das Schlachten wurde wie bei den alten Hebräern von Männern besorgt. 'Amr b.

1) MDh IV S. 227, es war der Mörder des Khalîfen.
2) Vrgl. Nowack, Hebr. Arch. I S. 109.

al-Ahtam sagt M. XII 15 das Schlachten einer Kamelin schildernd „die beiden Schlächter“. Man begann mit dem Durchschneiden des Sprunggelenks (ʿurqûb) vermittelst des Schwertes (SchW 67; Lebîd, Khâlidî S. 9).

Die Kunst Fleisch ohne Topf zu kochen ist vielen Naturvölkern geläufig. Man gräbt ein Loch, das man mit Blättern auspolstert, thut das Fleisch und Wasser hinein und zündet dabei ein Feuer an, in dem man Steine stark erhitzt, die man dann in das Wasser wirft; die Steine geben ihre Hitze allmählich dem Wasser ab, das schliesslich zu kochen beginnt. Das nach dieser Methode Gekochte hiess radifa: Kosegartens DH S. 222 Z. 5 von unten. LA VI 314 erklärt gadhîra als einen Milchbrei, der durch einen erhitzten Stein (radf) erwärmt wird. Für gewöhnlich gingen die alten Araber freilich beim Kochen bereits anders zu Werke. Unter den Überresten verlassener Wohnstätten gedenken die Dichter häufig des Kesselwalls, der athâfî-Steine[1]). Auf Gestalt und Grösse der letzteren gestattet einige Schlüsse die Erzählung, dass Khâlids Krieger die Köpfe der erschlagenen Tamîmiten als athâfî benutzten[2]) (NB S. 94). Seltener werden die Steine rawâkid genannt, so von Hassân ibn Thâbit: JH 620 Vers 3, der sie mit Tauben vergleicht. Diese Verrichtung entspricht wol der Kochmethode, welche man vor einiger Zeit bei den in Europa zur Schau gestellten Dinka-Negern beobachten konnte. In einem an Brennmaterial armen Lande muss man mit der Feuerung sparen. Man gräbt daher ein Loch, das man mit einem kreis-

1) Zuhair m. 5, ʿAlqama XIII 29, ZDMG 22. Bd. S. 104 Anm. 40.

2) Vielleicht ein aus den Zeiten des Kannibalismus ererbter Brauch. An denselben erinnern noch manche von den alten Arabern überlieferte Züge. Hind soll nach der Schlacht am Ohod die Leber Hamzas verzehrt haben, wie häufig erzählt wird. Weintrinken aus dem Schädel des erschlagenen Feindes: JH 639. Vrgl. auch die Redewendung JH 645 V. 2 v. u. „Männer, die sich gegenseitig anreizen ihren Gast aufzuessen“. (Dagegen Noeldeke: ZDMG 40 Bd. 1886 S. 156).

förmigen mit Erde gedeckten Steinwall umgiebt. Auf diesen setzt man den Kessel und zündet das Feuer darunter an. Im Steinwall bleibt eine kleine Bresche (etwa ¼ Kreisbogen) zum Nachlegen der Feuerung. Derselbe kann demnach durch 3 Steine gebildet werden. Als Brennmaterial dient zumeist der Mist der Kamele. Holz muss oft weither geholt werden: Salama b. al-Khurschub: M. IV 5; nach dem Commentar zu dieser Stelle (Thorbeckes Ausg. S. 13) schickt man die schwachen Leute aus, um Holz zu sammeln. Das beste Brennmaterial lieferte der oben erwähnte *gadâ*-Baum, weil seine Kohle sehr lange glimmte. Das Feuer entzündeten die alten Beduinen vermittelst des Feuerbohrers, der aus einem wagrechten Holz, der zenda, und einem senkrechten, dem zend bestand. Die Sprachwissenschaft liefert für die Betrachtungsweise der beiden Teile als eines männlichen und weiblichen zahlreiche Parallelen; in gleicher Weise werden die beiden Teile des Schlosses unterschieden; der Funke ist dann das Kind *tifl*; vrgl. auch unser Schraubenmutter, Muttergewinde[1]). Die Hölzer zum Feuerreiben entnimmt man nicht demselben Baume, sondern wählt ein möglichst hartes widerstandsfähiges und ein weiches, welches sich leichter eng dem harten anpasst und wegen seiner loseren Struktur schneller Feuer fängt. Das weiche Holz war naturgemäss das liegende, die zenda, welche die Araber aus Calotropis procera (ʿeschar) herstellten, während sie zum senkrecht stehenden zend einen harten markh-Zweig wählten. „An vielen Stellen", sagt Klunzinger in seinen Bildern aus Oberägypten S. 233, „sprosst der wie Ginster aussehende March (Leptadenia pyrotechnica) ein langbezweigter, meist blattloser Busch, welchen

1) Vrgl. ferner Heft I S. 16; Ztschr. für Völkerpsych. II S. 8 ff; L. Geiger, Zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit, Stuttgart 1871 V. Die Entdeckung des Feuers.

ebenfalls die Kamele gern abfressen". Einen Zweig dieses Strauches, den Herr Prof. Schumann für mich im Berliner Botanischen Museum zeichnen zu lassen die Güte hatte, stellt beistehende Abbildung dar. „Ob ihre Zelte markh oder ʿeschar", sagt Imr. XIX 5 der fernen Geliebten denkend und meint damit, ob ihre Zelte noch stehen wie der zend oder bereits liegen wie die zenda, indem man zum Aufbruch rüstet. Aus Arabien scheint der Feuerbohrer heute verdrängt[1]), doch hat Ascherson in der lybischen Wüste eine etwas andere Methode des Feuerreibers beobachtet[2]).



Gebraten wird meist auf der glühenden Asche (malle) eines heruntergebrannten Feuers (*Tarafa* m. 93); nach Wrede S. 93 bedeckt man den Holzstoss mit Kieseln und legt, wann das Feuer heruntergebrannt ist, das Fleisch auf die glühenden Kiesel. Das Braten lag in der Regel Mägden ob (*Tarafa* m. 93, Sulmî ibn Rabîʿa: *H* 276). Bisweilen wurde das Fleisch in

1) Bereits B sagt 75: „Ich fragte, ob 2 Holzsorten bekannt wären, die, an einander gerieben Feuer gäben, aber niemand konnte mir darüber eine bestimmte Auskunft geben".

2) Ztschr. für A. E. u. U. 8. Bd. 1876 S. 351 nebst Abbildung.

lange Streifen geschnitten und dann gebraten: Muzarrid: M. XV 13. Nach Wrede werden die Eingeweide in fingerlange Streifen geschnitten und mit Fett umwickelt. De Goeje hat (ZDMG 45. Bd. 1891 S. 182) zuerst darauf hingewiesen, dass dieser Brauch durch einen Vergleich bei Imr. m. 12 bereits für das 6. Jahrh. belegt wird. Vrgl. auch *H*assân ibn Thâbit: JH 627 vorletzter Vers. „Geräuchertes" Fleisch ist Lebîd IX 10 nur durch Hubers Übersetzung entstanden. Tongeschirr ist bei Nomaden äusserst selten, der Kessel qidr ist das gewöhnlichste Kochgerät. Im geliehenen Kessel liess man, wann man ihn zurückerstattete, etwas Fleisch als Gegengabe: 'Auf ibn al-A*h*was: M. 28, 3 [1]). Die Sitte des Kesselleihens zeugt auch davon, dass Fleischspeise etwas Rares war. Ein anderer Name des Kessels ist mirgal: DH 98, 21; Imr. m. 55, Zuhair m. 5. Man ass von einer grossen [2]) hölzernen Schüssel gafne (Imr. XIV 10, Nâbi*g*a XXIII 12). Diese Schüsseln sind nach einer Hyperbel des Suwaid (M. 34, 35) bei seinem Stamme, den Bekr, so gross wie Wasserreservoirs, aus denen man Kamele tränkt. Tha'âlibî sagt Fiqh al-lu*g*a (Bêrût 1885) S. 264: „Denn was al-*g*a*d*âra anlangt, so ist es ein junges Wort, denn sie ist aus Ton, die Schüsseln der Beduinen aber sind aus Holz". Jedenfalls ass man wie heute nur mit der rechten Hand, die linke verbergend. Für Gabel und Löffel fehlten natürlich Worte, da die Sache unbekannt war. Als Wrede auf seiner südarabischen Reise in den Verdacht kam ein fränkischer Christ zu sein und beinahe gesteinigt wäre, liess man ihn zur Probe die Arme über den Kopf zusammenlegen; denn es herrschte die Meinung, dass die Franken mit ihren Händen nicht den Mund erreichen könnten, weil sie Löffel und Gabel gebrauchen s. Wrede, Reise im *H*adhramaut S. 188/9.

1) Vrgl. Fr. Dieterici, Chrestomathie Ottomane S. 34.
2) Vrgl. Tha'âlibî a. a. O.

Der Fetthöcker gilt für das beste Stück des geschlachteten Kamels (*Tarafa* V 48, Suwaid: M. 34, 35). Ferner hielt man Enter und Embryo für Leckerbissen ('Amr b. al-Ahtam: M. XII 16). Auch die Leber wird besonders geschätzt, sodann die Mittelstücke vom Widerrist bis zur Croupe (*Ag* VIII S. 75, 80); Magen und Schwanz gelten dagegen für Sklavenspeise (*Ag* VIII S. 74 u. 75). Zur Zeit der Not zapfte man dem Kamele Blut ab: *H* 645 'Âriq. Auf Märschen rechnete man ein Kamel als tägliche Speiseration für 100 Mann (JH 436).

Ausser Kamelfleisch wurde fast nur Schaffleisch genossen. 'Abda erwähnt M. XXV 76 einen Widderbraten am Bratspiess (saffûd), der für die Zecher hergerichtet wird. Doch mundeten selbst die Fettschwänze der Schafe in saurer Milch [1]) (*h*âzir), womit DH 96, 9 Fellâ*h*enspeise bezeichnet werden soll, dem Beduinen nicht so gut wie reine Milch der frei weidenden Melkkamelinnen und Kamelhöckerschnitte. Für Schweinezucht war Arabien zu trocken, für Rindviehzucht zu arm an saftigen Weiden. Die Rinder gedeihen dort nicht und Rindfleisch wurde von arabischen Ärzten sogar für giftig gehalten. „Iss kein Rindfleisch", sagte der Leibarzt des Khalîfen Mamûn, „denn wenn ich auf der Strasse daran vorbeireite, so decke ich meine Augen und die meines Pferdes zu, weil es so schädlich ist [2])." Auch aus Südarabien berichtet Glaser, dass dort Rindfleisch nur von der allerärmsten Classe gegessen werde. „Selbst einem Diener Rindfleisch vorzusetzen gilt schon als Beleidigung" [3]). Dagegen wurde die grosse Wüsten-

1) Vrgl. Benzinger, Hebr. Arch. S. 89.

2) Kremers Culturgesch. II S. 286, vrgl. Wetzstein: ZDMG XI 1857 S. 477.

3) Mitt. der k. k. Geogr. Ges. zu Wien XXX 1887 S. 26. — In den Teilen des Orients, in welchen man den Stier noch zum Ackerbau verwendet, lässt sich vielfach eine Abneigung ihn zu schlachten nachweisen, die vielleicht noch mit dem einst weit verbreiteten, namentlich aber phönikischen Stierkult zusammenhängt.

eidechse (*d*abb) von den Beduinen gebraten[1]. Gelegentlich werden Stämme verspottet, weil sie in Zeiten der Not Ungeziefer verzehrt haben sollen: WR 59. LA s. v. ʿilhiz, doch wird für die Bedeutung des letzteren Wortes daselbst sehr Verschiedenartiges angeführt, vrgl. auch HS 199. Vielleicht liegt eine Doppelbedeutung des Wortes ʿilhiz der Sache zu Grunde.

Die Hand wischte man nach dem Mahle an der Mähne der Pferde ab: Imr. IV 62, ʿAbda: M. XXV 51, auch A*g* XVIII S. 164.

Trank.

Milch. Das altbeduinische Nationalgetränk war Kamelmilch, daneben auch Ziegenmilch (A*g* V S. 191) und Schafmilch (Bukhârî ed. 1280 h. III S. 80, 81). Nach B 163[2]) wird heute die Milch der Schafe und Ziegen immer mit einander vermischt; für die vorislâmische Zeit trifft das nicht zu; dagegen haben sich die beiden Melkzeiten (Morgens und Abends), die auch für Kleinvieh galten, erhalten (Bukhârî III 80, B 163). Sauere Milch (el-leben el-*h*âzir)[3]) gilt A*g* VIII 74 u. 75 für Sklavenspeise. Darum steht vielleicht auch *h*âzir M IV 16 (Salama) als Metapher für Gefangene von geringem Werte, wie es auch Thorbecke in seiner Übersetzung aufgefasst hat, während Asmaʿî den Vers anders erklärt. Für die nicht mit Wasser versetzte Milch existirt eine besondere Bezeichnung „ma*h*d“: DH 100, 13; 96, 9 und zwar scheint dieses Wort vorwiegend die frische Milch zu bezeichnen. Vom Propheten wird ausdrücklich überliefert, dass er Milch mit Wasser versetzt getrunken hat (Bukhârî III 81, 82). Der Milchschlauch hiess wa*t*b (DH 97, 3).

1) Goldziher, *Z*âhiriten S. 81; Alfr. v. Kremer, Wiener Akad. Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. XCVIII Bd. 2. Heft S. 579; Doughty I 70, 326; Wrede S. 95|6.

2) Für mehgul daselbst lies meghûl.

3) *h*âzir ist auch B 164 für khâqir zu lesen.

Wasser. Klares Trinkwasser ist in der Wüste selten und deshalb häufig höher geschätzt als Milch; man verschmähte aber auch das schmutzige nicht, wenn man Durst hatte; der Ta*g*libstamm, welcher sich in Mesopotamien häuslich eingerichtet hatte, blickt allerdings hochmütig auf seine schmutz- und lehmtrinkenden Brüder herab (ʿAmr m. 99). Um bei Wassermangel den Vorrat gleichmässig zu verteilen, wandte man ein eigentümliches Aichverfahren an, welches darin bestand, dass man einen glatten Kiesel (muqla, s. Thorbecke's Mufa*dd*alîjât S. 95 Z. 7, bei Zuhair X 14 *h*a*s*âtu-'l-qasm genannt) in den Becher warf und so viel Wasser hinzugoss, bis der Stein bedeckt wurde (Landberg, Primeurs Arabes II S. 127). Vrgl. die Erzählung FE 146. Dass man bei Wassermangel Kamele schlachtet, um den Wasservorrat ihres Magens zu trinken, ist ein Märchen. Doch erzählt es bereits Qazwînî II S. 12 Z. 5/6 aus Afrika. Seltsamer Weise wird es noch von Reclus, Nouv. géogr. univ. IX S. 848 geglaubt. Doughty fragte Beduinen nach einem solchen Wasservorrat (I, 460) und erhielt zur Antwort: „Nein, Khalîl, oder wie (und jedes Kamel wird doch schliesslich geschlachtet) hätten wir ihn sonst niemals gefunden". Über Schläuche und deren Herstellung vrgl. Wellsted, Reisen in Arabien hrsg. von Rödiger I S. 66/7. Die Bemerkung daselbst „Auch erhält das Wasser ein unangenehmes Aussehen von dem Fette, womit man die innere Seite des Schlauches beschmiert, damit er kein Wasser durchlässt" erläutert Imr. 63, 17 — 64, 3. Am Tränkorte befand sich ein Steintrog, in den das vermittelst des Schöpftrichters (vrgl. S. 19) gehobene Wasser geschüttet wurde, wobei das der Sonne ausgesetzte Gestein zu zischen pflegte (Lebîd XXXIX 34). Vrgl. Gen XXIV 20, Ex. II 16.

Weine. Aus verschiedenen Produkten wurde Wein bereitet. Im dattelreichen Medîna scheint man hauptsächlich

Dattelwein getrunken zu haben (Bukhârî III, Kitâb al-aschriba). Nach Bukhârî III 78 pflegten die Bewohner el-Jemens Honigwein, also Meth (bit') zu trinken. Nach einem *H*adîth (Bukhârî a. a. O. 77, auch 78) soll 'Omar den Begriff khamr als Trauben-, Dattel-, Honig-, Weizen- und Gerstenwein umfassend interpretirt haben. Bier war von jeher das Lieblingsgetränk der Ägypter (s. Ermans Ägypten S. 270, Kremer, Culturg. II 204). Den Reiswein (Saki der Japaner) lernten die Araber erst in Sind kennen (Bukhârî a. a. O. 78).

Traubenwein wurde in Arabien selbst selten gewonnen (FAF 154—5, 157), das ja auch bereits jenseits der Äquatorialgrenze für Weinbau liegt, die im Binnenlande der 30. Breitegrad bildet. Dennoch werden in den höher gelegenen Gegenden Weinberge häufig genannt, nur lässt sich nicht immer sagen, ob sie des Trankes oder der Trauben wegen angelegt waren. Die Weinberge von a*t*-*T*âif müssen eine gewisse Bedeutung gehabt haben; Mu*h*ammad liess sie bei der Belagerung der Stadt zerstören (JH 873), wie er bei der Belagerung des jüdischen Stammes Na*d*îr dessen Dattelpalmen abholzen liess. Der Trauben und Rosinen von a*t*-*T*âif gedenkt rühmend Qazwînî II 64. In Mitte einer dortigen Weinpflanzung war eine grosse Tenne (mista*h*) zum Rosinentrocknen angelegt, die der Khalîfe Sulaiman I von weitem für eine *H*arra hielt (Qazwînî II 65). Nach Imr. 59, 10 hatte Schibâm Weinberge, die nicht nur Trauben, sondern auch Wein lieferten. Dieses Schibâm ist wol nicht die bekannte Hauptstadt des *H*a*d*ramût, sondern der 8 Farasangen westlich von *S*an'â gelegene Berg, dessen Weinkulturen Jâqût ausdrücklich erwähnt. Vrgl. auch Glaser: ZDMG 43. Bd. 1889 S. 656 Anm. u. Denkschr. d. Wiener Akad., philos.-hist. Kl. 33. Bd. 1883 2. Abt. S. 47. Ich glaube nicht, dass Huber Recht hat, wenn er Lebîd XVI 8 zwischen den Dattelpalmen al-Ba*h*rains (s. Khâlidî S. 93) Weinstöcke gepflanzt sein lässt; „zwischen ihnen sind Trauben“

wird vielmehr bedeuten: in den Blätterkronen hängen Dattelrispen. Doch s. Psalm 80, 11. Die Bewohner des Gebel akh*d*ar im 'Omân bauen nach Wellsted I S. 103 ff Wein und keltern ihn.

Der Traubenwein war in Arabien jedoch vorwiegend ein importirtes Luxusgetränk. Nach Lebîd 41, 15 brachte ihn ein Schiff. Für Weinländer galten hauptsächlich Syrien[1]) und Babylonien[2]). Eine geschätzte Marke kam aus dem syrischen Androna[3]) ('Amr m. 1), das auch Taue nach Arabien importirte (vrgl. 'Alqama ed. Socin III 23, Nâbi*g*a XXI 7, Imr. 34, 25); über die Lage dieser Stadt vrgl. Waddington, Inscriptions Grecques et Latines, Paris 1870 No. 2637ᵇ ff S. 611ᵇ. Wein von 'Âna am oberen Euphrat wird Imr. 59, 10 und 'Alqama ed. Socin II 41, ed. Ahlwardt XIII 40 genannt[4]). Wein von Bo*s*râ: Nâbi*g*a 27, 9. Zum *H*aurângebiet gehört nach Jâqût auch *S*arkhad, dessen Wein berühmt war s. Jâqût III S. 380, *H* 646 beziehungsweise A*g* XI 87 Z. 7 (Omeijadenzeit). Wein von Bait Ras nennt *H*assân ibn Thâbit: JH 829 V. 4, vrgl. Nâbi*g*a 27, 10. Jâqût kennt 2 Lokalitäten dieses Namens, die eine am Jordan, die andere bei Aleppo; in beiden gab es Weinberge. Imruulqais sagt XVII 8: „als ob es Kaufleute, die mit Wein hinaufziehen von al-Khu*ss*, bis dass sie ihn abladen zu Jusur". Al-Khu*ss* liegt nach Jâqût in der Nähe von Qâdesia, seines Weines gedenkt auch 'Adî b. Zaid, ein in *H*îra lebender Gâhilîjadichter.

Auch aus den Rosinen bereitete man ein Getränk „Ro-

---

1) 'Amr m. Anfang, den ich wegen der Dreizahl in Vers 6 ('Amr ibn Hind, *H*ârith, 'Amr ibn Kulthûm) und des Namens daselbst für echt halte.

2) Besonders bei Lebîd: I 7, XVII 37, XL 47.

3) Abel, Mu'allaqât S. 179: „dann steht el-Endeîna für el-Enderijîna". Ah so!

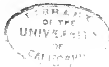
4) 'Âna wird Ibn al-Faqîh S. ١٩٣ als Nordgrenze des 'Irâq genannt. Reclus IX S. 450 gelegentlich der Schilderung dieser Stadt: „les vignes enroulent leurs pampres autour des arbres".

sinenwasser" mâ zebîb genannt, dessen säuerlichen Geschmack man durch Zusatz von Honig compensirte (DH 100, 13). Von diesem Aufguss (naqî') wurden übrigens verschiedene Sorten hergestellt, bald verwendete man Rosinen, bald Datteln, bald Wasser, bald Milch. Im *H*adîth geschieht dieses Getränkes wiederholt Erwähnung. Weinpresse: Jâqût I 115.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass der Beduine nicht immer Gelegenheit hatte Wein zu trinken. Meist war er auf den tâgir angewiesen. Tâgir „Kaufmann" bezeichnet in den alten Liedern speciell den Weinhändler, der zugleich Weinwirt war, vrgl. lat. caupo, woher unser „Kaufmann". Wahrscheinlich versorgte er die Wüste auch noch mit andern Artikeln der Kulturländer nach Art der Kaufleute, welche Burckhardt S. 154 schildert. Die Weinhändler waren häufig Juden (Goldziher: ZDMG 46. Bd. 1892 S. 185), die wol auch mit Kleidern und Ko*h*l handelten (ebend.) oder auch 'Ibâdîs d. h. Christen aus *H*îra: *Ag* VIII 79: „und ich sprach: „Woher hat denn A'schâ seine religiösen Ansichten", er sprach: Von Seiten der 'Ibâdîs, der Christen von *H*îra, er pflegte Wein von ihnen zu kaufen, bei der Gelegenheit brachten sie ihm jenes bei". Diese Stelle ist wichtig, weil sie bezeugt, dass die Weinhändler mit Erfolg für ihre Religion Propaganda machten. So wird uns eine neue Quelle aufgedeckt, durch welche Mu*h*ammad in Mekka, wo in der Gâhilîja zur Zeit des Festes jedenfalls zahlreiche Weinbuden aufgeschlagen wurden, seine Kenntnis vom Judentum und Christentum erlangt haben könnte.

Die Kneipe wird *h*ânût genannt (*T*arafa m. 46, A'schâ m. 25), demnach haben wir sie uns wol ähnlich einer Bâzârbude vorzustellen mit einem durch einen Vorhang getrennten Hintergelass. Als einen Würfel (ka'ba), von Lampen erleuchtet, schildert sie 'Abda: M. XXV 72. Man sass dort auf kunstvoll gewirkten Teppichen, auf denen Hühner und Löwen

7*



und „alle möglichen Dinge" dargestellt waren ('Abda: M. XXV 70/71). Weinbuden und Sängerinnen traf man vornehmlich auf Jahrmärkten an (vrgl. JH 438). Der Gedanke hieran mag auch Lebîd m. 75 vorgeschwebt haben; in Tabâla befand sich ja der heilige Stein Dhu 'l-khalasa; wie andere Kultstätten war daher auch Tabâla ein Marktort (WR 42/3). DH No. 216 Einl. biegt eine Streifschaar der Sulaim nach *T*âif ab, um dort Proviant und Wein zu kaufen. Vielleicht stammte derselbe allerdings nicht von den Händlern, welche *T*âif als Kultort anlockte, sondern aus den oben erwähnten Weinbergen, die vor dem Islam auch Wein geliefert haben mögen. Ein Wahrzeichen an dem *h*ânût, wahrscheinlich ein grüner Zweig, zeigt an, dass der Wirt noch Weinvorräte zu verkaufen hat; andernfalls wird dasselbe heruntergerissen.

Häufig rühmen sich die Dichter schon während der Morgendämmerung beim sabû*h* „Frühschoppen" in der Kneipe angetroffen zu werden (z. B. Tha'laba M. XXI 17; 'Abda: M. XXV 66 ff; Lebîd m. 61); gerötete Augen nach dem Frühschoppen erwähnt al-*H*âdira: M. VII 16; Imr. 59, 9 vergleicht sich mit einem bereits in Folge des Morgentrunks Bezechten; andere zechen des Mittags ('Antara m. 37). Ein kleiner Trupp (thuba), circa 10 Mann stark, stürmt man wol die Kneipe (Zuhair I 31). Da die Weinbude eine fremde Pflanze auf arabischem Boden, erklärt es sich, dass die Trinkgebräuche vielfach mit antiken eine merkwürdige Congruenz aufweisen. Zunächst kann von einem Weinfass, von dem Socin in seinem 'Alqama S. 7 redet[1]), natürlich im alten Arabien keine Rede sein. Die Weinkrüge (dann plur. dinân)[2])

1) Auf derselben Seite übersetzt Socin zweimal kattân mit Baumwolle, indem er es offenbar mit qu*t*n verwechselt.

2) Vrgl. FAF 169, das Wort ist nach freundlicher Mitteilung meines Collegen Dr. Rost auch assyrisch: Friedr. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch S. 225.

waren mit ihrem unteren Teile in die Erde eingegraben und mit einem Tonsiegel (khitâm: Lebîd m. 59; bit-tîni makhtûmu: 'Alqama XIII 40) verschlossen. Der von der Säbelantilope gespiesste verblutende Jagdhund wird mit solch einem (zerbrochenen) dann verglichen (Lebîd, Khâlidî S. 69). Der Beduine selbst führte solch zerbrechliche Waare natürlich nicht auf seinen Wanderzügen mit sich; will und kann er seinen Gast mit Wein bewirten, so holt er den Weinschlauch (ziqq s. FAF 171) hervor (Lebîd, Khâlidî S. 33 u. 132). Die Krüge waren gepicht. Deshalb rühmt sich Mâlik b. Asmâ (*H* 671), dass der Hund ihn bereits am Geruche des Schlauches und Peches erkenne. Aus dem dann schöpfte man den Wein in blanke Kannen (ibrîq plur. abârîq), die mit Gänsen[1]) auf den Uferhöhen des Taff[2]) (*H* 559) oder Gazellen auf einer Anhöhe ('Alqama XIII 42) verglichen werden. Die Kanne war mit duftigem Basilienkraut (rai*h*ân, Ocimum basilicum) umkränzt ('Alqama XIII 43) und trug einen Seiher, ähnlich dem Maulkorb des bissigen Kamels[3]). Dieser Seiher bestand aus Leinwand und wurde nach dem Mundschleier der Parsen benannt (s. Heft II S. 112). Socin übersetzt 'Alqama XIII 41 (bei ihm II 42): „da ihn umgoss der Sohn eines Fremden, indem er umwickelt war mit dem Baumwollenlappen". Doch ist hier von keinem in einen „Baumwollenlappen" (sic!) eingewickelten Sohne die Rede, sondern die Stelle heisst: „da ihn einschenkte der Sklave eines Fremdlings (d. i. des Wirtes) durch einen Leinwandseiher". Unserer Weinflasche entsprach neben dem ibrîq bisweilen auch die qulla[4]) (Lebîd, Khâlidî

1) Wahrscheinlich Kropfgänsen, Pelikanen. Vrgl. Lebîd 40, 49.

2) Über den Tafl s. Jâqût III 539.

3) Ausser den Heft II S. 112|3 genannten Stellen s. Lebîd XXXIX 74. Auch die Hebräer kannten den Weinseiher s. Benzinger, Hebr. Archäol. S. 95.

4) Vrgl. FAF 170, wo Nâb. 24, 10 Druckfehler für Nâb. 27, 10. Ferner L. I 156 7, 159.

120), eine Kühlkarafe aus porösem Ton. Man trank entweder aus einer Trinkschale, *sahn* (z. B. 'Amr m. 1), auch mit dem syrischen Wort nâgûd benannt (s. FAF 167) oder aus einem gläsernen Becher (kas). *G*arab wird meist als silbernes Trinkgefäss erklärt, „wie ein persischer Schenke den *g*arab füllt“ sagt Lebîd, Khâlidî 142, nach andern stammt der Vers von A'schâ (LA). Aus dem Traubensaft wurde mit Gewürz und heissem Wasser ein Punsch[1]) zubereitet ('Amr m. 2), denn der Araber hatte in seinem leichten Zelt viel von der Kälte der Wüstennächte zu leiden. Häufiger wurde der Wein jedoch mit kaltem Wasser gemischt (vrgl. 'Abda: M. XXV 75; al-Aswad ibn Ja'fur: M. XXXVII 21; Ka'b ibn Zuhair: Del. 110 V. 4) und zwar nach Imr. XVII 9, indem man zunächst die Trinkschale zur Hälfte mit Wein füllt und dann das Wasser zusetzt. Auch Bienenhonig wurde dem Wein beigemischt vrgl. z. B. Lebîd 41, 16; DH 90, 21. Ferner gelangte Moschus zur Verwendung (Zuhair I 32). Auch scheint man gewürzten Wein gekannt zu haben (vrgl. Imr. m. 80 mit dem jajin hâreqach Hohes Lied VIII 2).

Der Wein scheint meist rot gewesen Dafür spricht nicht nur die Bezeichnung desselben als damu-'z-ziqq (Schubruma: *H* 559) „Blut des Schlauches“, was an das hebräische dam 'anâbîm (Gen. 49, 11) „Traubenblut“ erinnert, sondern die auf die Farbe bezüglichen Vergleiche. Der Wein erinnert die Dichter an Safran ('Amr m. 2) oder Gazellenblut (Imr. 59, 10; al-*H*âdira: M. VII 17); ward „rosig“ nennt ihn Lebîd, Khâlidî 132. Das Alter des Weins gilt als ein Vorzug. Wenn er gut ist, soll er keinen Drehkater (tedwîm) zur Folge haben, sondern Migräne heilen ('Alqama XIII 39).

Der *H*âl „muttakian“ A'schâs m. 27 bezeugt, dass man nach Art der Alten aufgestützt beim Gelage ruhte. Den

1) Bekanntlich stammt dieses Getränk aus dem Orient, s. Mich. Haberlandt, Der altindische Geist S. 78 ff.

Trank kredenzte ein Schenke mit Fingerspitzen, die mit firṣâd[1]) rot gefärbt waren, im weibischen[2]) qurtaq und mit Ohrgehängen geschmückt: M. XXXVII 23[3]), A'schâ m. 29 und bringt den zweiten Becher, während der Gast noch nicht den ersten geleert hat (Ḥassân ibn Thâbit: Del. S. 99 V. 18). Die Zecher rufen ihm „hâti" (bring her) zu (A'schâ m. 28), wenn sie ein neues Glas wünschen. Die Zunge des Trinkers stammelt wie die des Gelähmten (Imr. 59, 11). Schliesslich gleichen die Zecher Kriegern, welche Wunden erschöpft haben (Burg: II 560) oder wie Zuhair I 34 sagt: „man ging zwischen Getödteten, deren Seelen getroffen waren, ohne Blutvergiessen".

Das Gelage verschönte eine Sängerin (qaine). Bei A'schâ m. 30 trägt sie einen weiten Morgenrock und heisst deshalb fuḍul. Sie pflegt nicht spröde zu thun, Ṭarafa beschreibt sie m. 50: „cujus sinus inferior pars ampla est, quae a sodalibus se palpari patitur, molli tenuique corpore, cum vestes exuerit, praedita". Ihren Gesang vergleicht Abû Miḥgan (ed. Abel IV 4) dem Summen der Fliegen eines bewachsenen Wüstengrundes[4]). Man muss sich dabei neben der Monotonie des orientalischen Gesanges vergegenwärtigen, wie solche Spuren organischen Lebens das Herz des einsamen Wüstendurchquerers zuweilen erfreut haben mögen. Zur Belohnung warf man ihr wol den Mantel hin. „Und ich pflegte zu schlachten", sagt 'Abd Jaġûth (Aġ XV 76) „für edele Zecher mein Dromedar und zu zerreissen zwischen den beiden Sängerinnen meinen Mantel". Gewänder werden der Sängerin auch bei 'Abda (M. XXV 81) gespendet. Durch den Zuruf „asmi'înâ" (lass uns hören!) forderte man sie zum Vortrag auf (Ṭarafa

1) Vrgl. Qazwînî I 248 Zeile 8.

2) s. Dozy, Vêtements S. 362.

3) Dieses Lied des al-Aswad ibn Ja'fur enthält überhaupt eine vortreffliche Schilderung einer altarabischen Kneipe.

4) Das ist rauḍa zunächst s. Heft II S. 111.

m. 51). Auch pflegte eine solche qaine die Handtrommel (duff) zu schlagen (Gâbir ibn *H*unaj: M. XXXV V. 9), verstand bisweilen auch die Saiteninstrumente kirân (Imr. 63, 5) und mizhar[1]) (Imr. 63, 6, 'Alqama XIII 37) zu spielen. Lebîd sagt (Khâlidî S. 70) einen Strauss schildernd „als ob seine Brust die Platte eines kirân“; die Spielerin des kirân heisst karîne. Muzarrid vergleicht M. XVI 17 das Wiehern seines Renners den Flöten[2]) der Zecher, denen ein Glockenspiel (galâgil) antwortet. Die Zecher pflegten auch selbst Lieder vorzutragen und dabei, wie es scheint, einen Basilicumzweig in der Hand zu halten (A'schâ m. 27 vrgl. de Sacy, Chrest. Arabe 2 éd. II S. 485). Die Lieder scheinen häufig obscöne Spottlieder gewesen zu sein, wenigstens singen nach Zuhair VIII 7 die Kaufleute (Weinwirte) ein solches Lied, wenn sie zum Wasserplatz hinabsteigen. Die qaine war misachtet: DH 107, 30.

Mit der Zecherei war häufig auch eine Schmauserei verbunden; ein Widderbraten wurde am Spiess hergerichtet ('Abda: M. XXV 76, Nâbi*g*a m. 16). Den hurtigen, rührigen Koch brachte der Gast in die Kneipe mit (A'schâ m. 25).

So wurde die Kneipe, zumal wenn noch Trinkgelder in Form zerrissener Mäntel hinzukamen, ein kostspieliger Aufenthalt, denn der Wein war bereits an sich nicht billig (vrgl. FAF 160). Als Preis nennt Abû Mi*h*gan (Del. 27 Z. 5) ein dreijähriges Kamel für den Schlauch, vrgl. *T*arafa V 42, Zuhair XV 34. Doch werden auch Stuten, Hengste und Sklaven vertrunken (al-Munakhkhal: Ag. XVIII 156). Zuweilen wird auch mit geprägtem Gelde bezahlt, so bei 'Antara m. 37, bei al-Aswad ibn Ja'fur (M. XXXVII 22) mit darâhimi-'l-asgâd (s. Lane Lex. I 1307). So erklärt es sich, dass die in der

1) Eine Beschreibung dieses Instruments bei den Slawen hat Bekrî ed. Kunik u. Rosen S. 40.

2) Man kannte Flöten aus durchlöchertem Rohr s. z. B. Lebîd, Khâlidî 44.

Kneipe erscheinende Tadlerin (ʿâdhila) zum ständigen Bilder-Inventar der Qasîden gehört.

Der König Gadhîma von *H*îra machte bekanntlich die beiden Farqad-Sterne zu seinen Trinkgenossen (vrgl. z. B. Brünnow's Chrest. S. 29); doch scheinen hier persische Vorstellungen zu Grunde zu liegen; wenigstens erzählt Vámbéry, Sittenbilder aus dem Morgenlande S. 85, dass die Perser heute bei ihren Trinkgelagen einzelnen Sternbildern zutrinken; arabische Parallelen kenne ich nicht.

Das islâmische Weinverbot erscheint weniger rigoros, wenn wir bedenken, dass Traubenwein in Arabien ein teueres Luxusgetränk und nicht immer zu haben war. Das Motiv, welches dieses Verbot veranlasste, ist bisher noch nicht genügend aufgeklärt worden. Die Erklärungsversuche haben mehr den Charakter speculativer Einfälle als dass sie mit den historischen Daten rechnen. So ist Palgraves (I 427 ff) Ansicht, das Weinverbot sei eine Trotzbestimmung gegen die Christen, für deren Wahrzeichen der Wein wegen des Abendmahls gegolten, quellenmässig nicht zu erweisen. Andere suchen statt des religiösen ein militärisches Motiv geltend zu machen. Der Gläubige, der ja zugleich Krieger war, sollte durch den Wein nicht verweichlicht, sondern erst nach vollbrachter Arbeit im Paradiese damit belohnt werden. Nun ist aber die Paradiesschilderung älter als das Weinverbot, die Verweichlichung durch Wein aber zum grössten Teil eine klassisch angehauchte Schulphrase. Für eine national-ökonomische Motivirung liessen sich eine Reihe anderer luxusfeindlicher Satzungen des Islâm, das Verbot von Seide, Goldbrokat, goldenem und silbernen Trinkgeschirr (vrgl. z. B. Bukhârî III 83) als Parallele heranziehen und der Umstand, dass die Weinwirte Ungläubige waren, verwerten. Vor allem aber hat man mit 3 Punkten zu rechnen:

1) dem Text des Qorân,

2) dem uns bekannten Zeitpunkt des Erlasses,
3) der Erreichbarkeit der Kenntnis älterer Weinverbote für Muhammad.

Aus der Vergleichung von Sûre II 216 mit V 92 ergiebt sich zunächst, dass der Gedanke des Weinverbots allmählich reifte. Da erstere Stelle kurz vor der Schlacht von Bedr (Ramadân 2 h.) offenbart sein muss, wie Nöldeke in seiner Geschichte des Qorâns gezeigt hat, letztere aber das Weinverbot enthält, welches in den Monat Rebî' el-auwal des Jahres 4 h. fällt (JH 653), so liegen etwa 1½ Jahre, zwischen den zuerst geäusserten Bedenken gegen den Wein und seinem Verbot. Dadurch wird unwahrscheinlich, dass ein bestimmter Vorfall das Weinverbot veranlasste. Sûre V 93 begründet das Weinverbot damit, dass der Satan durch Wein und Spiel in der Gemeinde Zwistigkeiten errege und von religiösen Übungen ablenke. Muhammads Motivirungen sind natürlich für die Gläubigen berechnet; der wahre Beweggrund lässt sich oft aus der Sachlage erschliessen und stimmt mit dem officiellen selten überein. Sûre II 216 fällt nun in die Zeit der Trotzbestimmungen gegen das Judentum. Sie bildeten die Ouverture zu dem gewaltsamen Vorgehen Muhammads gegen die Juden. Das definitive Verbot aber (Sûre V 92) fällt in die Periode des eröffneten Vertilgungskrieges; es wurde im Jahre 4 während des Feldzuges gegen den jüdischen Stamm Nadîr erlassen, welcher dessen Vertreibung aus Arabien zur Folge hatte. Es liegt demnach nahe, es mit der oben erwähnten Thatsache in Verbindung zu bringen, dass unter den Weinhändlern viele Juden waren. Diese Vermutung schliesst nicht aus, dass zugleich das Vorbild älterer Weinverbote auf den so wenig originellen Propheten einwirkte. Als er das Fasten am jüdischen Versöhnungstag für unwesentlich erklärte, führte er den harrânischen Fastenmonat ein[1]). Wein-

1) Durch das Zusammenfallen des Datums im Einsetzungsjahr

verbote finden wir nun bei Nasiräern (Amos II 12), Rechabiten (Jer. 35, 8), Nabatäern (Diodor Lib. XIX cap. 94, 3), Brahmanen etc.; für Mu*h*ammad kommen aber wol nur die Manichäer in Betracht, welche den Wein perhorrescirten s. Flügels Mani S. 95 und 280. Manichäer (ez-Zendeqa) gab es nach Ibn Qutaiba unter den Qoraisch (Brünnow's Chrest. S. 34). Beachtenswert ist auch die Notiz *Ag* III S. 187, dass Mu*h*ammads Zeitgenosse, Omoija ibn Abî *S*alt, der obwol religiös veranlagt sich ihm nicht anschloss, den Wein für verboten hielt. Aus persönlicher Antipathie Mu*h*ammads gegen den Wein ging das Weinverbot jedenfalls nicht hervor[1]; Paradiesschilderungen der mekkanischen Periode wie Sûre 56 Vers 16 ff erinnern in einigen Zügen auffallend an die Weinbude der alten Dichter.

Trunkenheit bestraft das islâmische Recht mit 40 Hieben, die bei verstockten Trinkern bis auf 80 gesteigert werden dürfen[2]. Schlimmere Qualen warten der Weintrinker in jener Welt; im Höllenfeuer haben sie entsprechende Durstesqualen zu leiden und schreien 1000 Jahre lang: Weh mein Durst! (K. a*h*wâl al-qijâme ed. M. Wolff S. 98 des Textes). In den ältesten Zeiten des Islâm wurde das Weinverbot mit grosser Strenge aufrecht erhalten. Dass dies nicht immer leicht war, ersehen wir aus manchem Liede des Abû Mi*h*gan. Übertretungen kamen natürlich auch damals vor. Vom Stamme Garm heisst es in einem MDh VI 153 mitgeteilten Liede: „Nicht tranken sie ihn, als er erlaubt war und trieben

---

wird die *h*arrânische Ableitung des Fastenmonats, wie ich in meiner Abhandlung über den Rama*d*ân gezeigt habe, gesichert.

1) Vrgl. hierzu und überhaupt E. Rehatsek, Wine among the Ancient Arabs: Journal of the Bombay Branch of the RAS 1879.

2) Mâwerdî S. ۳۸۸. Sultan Solimans Kanun setzt ausser der Strafe des Richters für jeden Trunk eine Geldstrafe von 1 Asper fest; ich kann dies wichtige Gesetzbuch leider nur nach Hammer, Des osmanischen Reichs Staatsverfassung I S. 147 citiren.

nicht seinen Preis in die Höhe am Markttage, aber seitdem das Wein-Verbot vom Himmel gekommen ist, siehe da ist kein Garmî mehr nüchtern". Ebend. VI 144 wird dem südarabischen Stamm Khuzâ'a, nördlich von Mekka, seine Leidenschaft für Wein vorgeworfen. Ein Statthalter 'Omars in Maisân dichtete ein Weinlied, in welchem es unter anderm heisst, dass die Dihqâne auf seinen Wunsch ihm etwas vorsängen, wobei wir wol an Stoffe aus der persischen Heldensage zu denken haben. Das Lied gelangte zu Ohren des Khalifen, der ihn absetzte und die Ausrede, dass er zwar Weinlieder gedichtet, weil er eine poetische Ader habe, aber nicht dabei gekneipt habe, nicht gelten liess (Del. S. 28/29). Unter 'Othmâns schwächlicher Regierung passirte es dagegen, dass, als der Statthalter von Kûfa bezecht in die Moschee kam das Morgengebet abzuhalten[1]), zwei beschwerdeführende Abgesandte vom Khalîfen ungnädig empfangen wurden (MDh IV 260). Die Omeijaden waren gleichfalls tolerant. *Ag* V 167 erzählt, dass der Khalîfe Hischâm dem *H*ammâd ar-râwija, welchen er hatte rufen lassen, um ihm zu einem Verse, der ihm im Kopfe herumging, den Verfasser zu nennen, als dieser sofort das ganze Gedicht recitirte, dreimal Wein kredenzen liess, bis er zusammenbrach. In einer andern Version, die daselbst gegeben wird, fehlt dieser Zug und der Verfasser erklärt diese für die richtige, weil Hischâm nicht Wein trank, noch es von andern in seiner Gegenwart geduldet, sondern sie bestraft hätte. Nach Kremer (Culturgesch. des Orients I S. 149) hielt Hischâm freilich jeden Freitag nach dem Gottesdienste ein Zechgelage. In vielen Fällen haben sicherlich die späteren Frommen den verhassten Omeijaden Trunkenheit angedichtet. Andrerseits ist der religiöse Indifferentismus der Omeijaden Thatsache. Das Volk dachte freilich zum grossen

1) was wegen Sûre IV 46 als besonders schweres Verbrechen gilt.

Teile anders als die Hofkreise. 'Aqîl prügelte seine Tochter, weil er vermutete, dass sie Wein getrunken habe[1]). Erst mit den 'Abbâsiden gelangte auch bei Hofe eine strengere Praxis zur Geltung. Allerdings gedenkt Abû Nowâs in seinen Weinliedern häufig des Katzenjammers, khumâr[2]); er ging im Palaste Harûn ar-Raschîds ein und aus, wurde aber auch vom Khalîfen wegen seines Lebenswandels gelegentlich streng bestraft; das Volk mied ihn als gottlos. Dass das Wort qahwe ursprünglich Wein bedeutet (vrgl. z. B. A'schâ m. 27, Abû Mi*h*gan ed. Abel III 5) zeigt, wie Lane (III 163) bemerkt, dass der Kafe an Stelle des Weins trat; die Kafeverbreitung war zweifellos durch das qorânische Weinverbot bedingt. So fand der islâmische Orient im Kafehaus einen Ersatz für die Weinschenke. Letztere spielt eine grössere Rolle nur noch in Persien. Im Herzen der Perser schlug der von fremden Eroberern ihnen aufgezwungene Islâm selten tiefe Wurzeln. Die angestammten Sitten ihres weinbauenden Vaterlands vermochte er nicht zu ersticken. Ich brauche nur an *H*âfiz und die grosse Zahl der ihm geistesverwandten Dichter zu erinnern.

Unterhaltung.

Bei dem Alltäglichsten lassen uns die sonst so ausgiebigen arabischen Quellen doch bisweilen im Stich. Den Inhalt der täglichen Unterhaltung müssen wir uns im Geiste nach Reisewerken und aus dem sonst bekannten Interessenkreis ergänzen. „Endlos sind", sagt Nachtigal in seinem Aufsatz „Araber in Central-Afrika und Nomadenleben", „die Gespräche über Kamele, über die Stute die gekalbt hat und so und so viel Milch giebt" etc. Häufig werden Geschichten von der Schnelligkeit erworbener Rosse erzählt. Die Rede-

1) *H* 464. Abweichend erzählt die Geschichte A*ğ* XI 87.

2) Gegen ihn empfiehlt Qazwînî I 257 Quitten als Nachtisch.

weise der Araber muss sehr lebendig gewesen sein. Schwüre bei den Heiligtümern und andere wie wagaddika bei deinem Glück (sic!) waren sehr gebräuchlich. Auch liebte man rhetorische Fragen. Zum Ausdruck des Schmerzes beisst man sich auf die Fingerspitze (NB 114, vrgl. auch Sa'dîs Bostân S. ١٣٩ V. 11); Aus ibn *H*agar 23, 52 ist das Beissen auf den rechten Daumen Zeichen des Ärgers. Das Schütteln des Kopfes scheint dagegen Zeichen der Freude zu sein (M. 40, 14).

Spiele.

Gleich dem Weintrinken hat der Qorân dem Beduinen auch eine andere Hauptbelustigung, das Meisirspiel, untersagt (Sûre V 92 ff, vrgl. II 216), während in der Gâhilîja derjenige, welcher sich des Meisirspiels enthielt, geizig und unedel gescholten wurde. Zur wirklichen Ausrottung der alten Spiele haben dann namentlich die Wahhâbiten in ihrer fanatischen Periode beigetragen. Das Meisirspiel können wir als einen Vorläufer des Kartenspiels betrachten, nur dass man ein anderes Material, nämlich Pfeile ohne Befiederung und Spitze (sing. qid*h*, zalam od. zulam) benutzte. Wie es verschiedene Kartenspiele giebt, gab es wahrscheinlich auch verschiedene Arten des Meisirspiels[1]). Das Spiel wurde meist im Winter von 7 Spielern gespielt; der Einsatz waren Kamele, die dann gleich geschlachtet wurden. Doch benutzte man das Pfeilspiel wie wir das Kartenspiel auch als Orakel[2]); allerdings kamen dabei nur 3 Pfeile, die anders benannt waren, zur

1) Näheres bei A. Huber, Über das „Meisir" genannte Spiel der heidnischen Araber (1883) und Landberg, Primeurs Arabes I. Die meisten von mir notirten Verse fand ich bei Huber wieder; Rabî'a ibn Maqrûm M. XXXI 14 scheint zu fehlen.

2) In dieser Hinsicht erinnert das Schütteln der Loospfeile an das Werfen der Runenstäbe.

Anwendung s. A*g* VIII S. 70. Diese Bestimmung war vielleicht die ursprüngliche vrgl. bereits Ez. XXI 21, WR 126/7, Hesea IV 12. Der Qerân (Sûre III V. 39) erzählt, dass man die Loespfeile darum geworfen habe, wer Maria, die Mutter Christi, aufziehen selle. Dass das Meisirspiel überhaupt sehr schwunghaft betrieben wurde, geht aus den häufigen Erwähnungen und mannigfachen ihm entlehnten Vergleichen bei den alten Dichtern hervor; so hat Imr. m. 22 leidenschaftliche Meisirspieler zur Voraussetzung. Einen Nachklang des Meisirspieles glaube ich noch in felgendem von Wrede S. 93/4 beschriebenen Brauch beim Schlachten eines Kamels zu erkennen: „Hierauf werden so viele gleich gresse Haufen gemacht, als Persenen zugegen sind, und zur Teilung geschritten. Um jeden Streit zu vermeiden, giebt ein jeder irgend einen Gegenstand, welcher in ein dazu bereit gelegtes Tuch geworfen wird. Einer der Gesellschaft nimmt diese Pfänder in Empfang, schüttelt sie durcheinander, und setzt sich, mit dem Rücken nach dem Fleische gewandt, nieder[1]): Ein Anderer zeigt dann auf den Fleischhaufen und fragt, für wen derselbe bestimmt sei. Hierauf wird ein Pfand aus dem Tuche gezegen und auf das bezeichnete Fleisch gelegt. Ein Jeder nimmt dann das Fleisch, auf welchem sein Pfand liegt". Vrgl. auch das ven Mayeux III S. 3/4 beschriebene laʿb al-qasab.

Auch eines Werfspiels mit Knöcheln (kiʿâb) wird gedacht, Schanfarâ Lâm. 43; die Knaben liessen sich, wenn ein Widder geschlachtet wurde, diese Knöchel ven dem Tiere geben (A*g* V S. 190)[2]). Das in Ṭarafa's m. 5 erwähnte fiâl-Spiel be-

1) Dieser Mann vertritt also die Stelle des *ḥurḍa*. Vrgl. Kremers Mitteilungen: Sitzungsberichte d. phil.-hist. Cl. d. Ak. d. Wissensch. VI Wien 1851 S. 432, woselbst statt خوصة حرضة zu lesen ist.

2) Vámbéry, Das Türkenvolk S. 191: „Einer besondern Verbreitung hat sich beim Türkenvolke von jeher das Aschyk d. h. Spiel mit den Schlüsselbeinen der Schafe erfreut, eine Art Würfelspiel, bei dem auch

stand darin, dass ein Gegenstand in einen Sandhaufen versteckt wird, welchen die spielenden Knaben mit der Hand teilten. Es handelte sich darum zu erraten, in welcher Hälfte der Gegenstand stecke. Die rennende Antilope, welche den Sand der Dehnâ spaltet, wird einem Fiâlspieler verglichen (Lebîd, Khâlidî 115).

Bei andern Spielen war die Gymnastik die Hauptsache. Mayeux (III S. 3) hebt als ein Charakteristicum der Beduinenspiele hervor, dass mit ihnen niemals Gefahr verbunden sei. Das von al-Musaijib ibn 'Alas (M. X 13) erwähnte *sâ'*-Spiel, bei welchem sich die Hände der Spieler so flink bewegen sollen wie die Vorderfüsse einer Kamelin, wäre nach dem Qâmûs mit dem *saulagân*-Spiel zu identificiren. Die *saulagân* genannte Keule wurde nach Qazwînî I 253 aus Weidenholz (Salix Aegyptiaca L.) gefertigt und nach II 316 von Nehâwend exportirt. Man schlug mit dieser Holzkeule vom Pferde aus nach Kugeln, weshalb 'Amr m. 93 auf dieses Spiel bezogen wird vrgl. FE 181. Das Fliegen der Vorderarme und das Aufwerfen der Steine durch flüchtige Wildesel wird der qula verglichen, einem Holzstück, das spielende Knaben mit einem grösseren, qâl, in die Luft schlagen ('Amr m. 89, *Tarafa* XIV 12, DH 92, 39). „Schlank wie die miqlâ des Knaben", heisst es Imr. 34, 23 und „beweglich wie die miqlâh des Knaben" Lebîd, Khâlidî S. 100, der Plur. maqâlî: ebend. S. 116; an allen 3 Stellen bezieht sich der Vergleich auf den

grössere Einsätze gemacht werden. Das Beinchen wird nach seiner Formation verschiedenermassen benannt. Die ausgehöhlte, sattelartige Seite heisst Tscheke oder kirgisisch Scheke, die scharfspitzige Seite Altschi oder Alschi und die flache Seite Tawa oder Taka. Beim Aufwerfen der vier, bisweilen auch acht Beinchen, rufen die Mitspielenden je nach Belieben: „Ich spiele auf Tscheke!" „ich auf Altschi!" „ich auf Tawa!" und wem die meisten Beinchen auf die ausgerufene Seite fallen, der hat das Spiel gewonnen". Die Vermutung liegt nahe, dass diese Spiele ursprünglich den Charakter von Weissagungen hatten und das Schaf ein Opferschaf war.

Wildesel. Über Spielpfeile *ḥiẓâ* sing. *ḥaẓwa* s. Muzarrid: M. XVI 39, SchW 294, gamâmi*ḥ* sing. gummâ*ḥ*: *Ḥuṭ*aia 29, 9. Imruulqais vergleicht m. 58 und IV 48 sein Ross einem unserm Jeu-jeu ähnlichen Spielzeug khudhrûf, das sich in Arabien nach Doughty's Beschreibung (I 433) bis auf den heutigen Tag, obwol unter anderm Namen, erhalten hat. Es ist eine Scheibe, die zweimal durchlöchert und auf eine Schnur gezogen wird, welche die Mütter ihren Knaben aus feinster Kamelwolle spinnen. Diese werfen die Scheibe in die Luft, so dass sich die beiden Enden der Schnur zusammendrehen. Indem sie dann die Doppelschnur bald ausziehen, bald nachlassen, dreht sich der Kreisel schwirrend in der Luft und folgt der Bewegung ihrer Hände, wie das Ross dem Zügel des Reiters. Vrgl. Zuhair III 27, A'lam̆s Comm. dazu bei Landberg, Primeurs Arabes II S. 185, DH No. 84 V. 9 und 93 V. 15. Rutschbahnen aus glattem Fels werden Imr. IV 36 erwähnt. Dass 'ar'âr der Ruf sei, womit sich die Knaben zu einem Spiel auffordern, scheint nur aus Nâbi*ġ*a X 12 gefolgert zu werden. Imruulqais spielt A*ġ* VIII S. 67 letzte Zeile nerd[1]), doch war dieses aus Persien entlehnte Spiel wol nicht volkstümlich, sondern eine Belustigung der Königssöhne. Als Spiel der Jungfrauen wird eine Schaukel (daudâ^{tun}) erwähnt, deren Strick sie im Gezweige befestigten (al-Muraqqisch al-akbar M. XL 11); vrgl. Sprenger, Mu*ḥ*ammad III 62.

Jagd.

Die Jagd ist bei den Beduinen nicht Sport, sondern wird um des Bratens willen betrieben. Wer ein Ross sein eigen nennt, braucht zur Jagd keinen Hund. Am liebsten überlässt er dann das Jagdgeschäft einem Burschen, meist *ġ*ulâm[2])

1) Über das Nordspiel s. auch van der Linde, Geschichte und Litteratur des Schachspiels an mehreren Stellen.

2) Imr. IV 46. So ist auch *ġ*ulâm bei Imr. m. 57 zu fassen. —

oder auch walîd genannt, mit dem er auszieht. Zunächst liegt diesem das Ausspähen des Wildes ob, weshalb er auch Imr. 40, 18 rabî „Späher“ genannt wird. Während er seine Kleidung der Farbe des Bodens anpasst, ahmt er mit dem erhobenen Kopf ein Gazellenjunges nach (Imr. 40, 19), vielleicht indem er die Haut eines solchen zu Hülfe nimmt, ähnlich wie nach Brehm (Vögel III S. 705) der Strauss durch einen maskirten Jäger, der einen abgetrennten Straussenhals vorhält, getäuscht wird. Auf dem Bauche kriecht der *g*ulâm zu seinem Herrn zurück mit der Meldung, was für Wild er erspäht. Nun wird er auf dessen Ross gesetzt, das ihn widerwillig trägt, während sein Herr ihm noch Anweisungen erteilt (vrgl. Imr. 40, 23 ff, Ahlwardts Khalaf al-a*h*mar S. 323/4). Mit der Lanze durchbohrt der Bursch vom Rosse die flüchtenden Antilopen (Imr. IV 54). Imr. 40, 29 bringt er einen Esel, einen Antilopenbock und ein Straussenmännchen zur Strecke. Dagegen tritt uns der Berufs-Jäger unberitten, aber mit 2 Hunden ausgerüstet in den Liedern entgegen, meist scheint es ein armer Hungerleider zu sein[1]), der eben, weil er keine Heerden besitzt, zum Bogen greifen muss. Wenn er seinen Söhnen nicht frisches Wildpret abhäutet, so hungern sie (Rabî'a ibn Maqrûm: M. XXXI 29); er weiss gewiss, dass, wenn er kein Wildfleisch trifft, er schwindet (Aus ibn *H*agar XXIII 44); dhû fâqa^{tin} arm wird der Jäger DH 92, 53 genannt. Nach dem Deminutiv 'n*g*aibir (DH 116, 16; 124, 7) „ein kleiner staubfarbener“ zu schliessen, war der Jäger meist von kleiner Statur. Vermutlich liegen hier Verhältnisse vor, wie sie noch heute in der syrischen Wüste der Stamm der Benû *S*lêb (صليب) repräsentirt, der, weil er weder Pferde, Kạmele noch Schafe besitzt, von der Jagd lebt und

Auch Doughty sagt I 457: „Der Nomade ist kein Jäger“. Ähnliches gilt von den Hebräern, wie Benzinger, Hebr. Archäologie S. 204 ausführt.

1) Der Besitz eines Rosses bedingt immer eineu gewissen Wohlstaud.

sich in Gazellenhäute kleidet. „Sie gehen", sagt Burckhardt S. 12, „unter den Arabern als Bettler umher und verwenden alle Almosen auf den Ankauf von Pulver und Blei. Das getrocknete Fleisch der Gazelle ist das ganze Jahr hindurch ihre Nahrung". Früher waren sie Christen, sie führen noch das Kreuz als Stammesabzeichen: Ztschr. für Ethnol. IX S. (15). Vrgl. über sie Doughty (Index unter Solubba) und Wetzstein: ZDMG XI. Bd. S. 492, der eine *S*lêbfamilie in ihren mit der rauhen Seite nach aussen gekehrten Gazellenhäuten mit Orang-Utangs vergleicht, während das Kind des Jägers von ʿAbda ibn *at-T*abîb dem Affen (M. XXV 28), das Weib desselben DH 92, 54 mit den weiblich gedachten saʿâlî-Gespenstern[1]) verglichen wird. ʿAbda nennt a. a. O. das Weib des Jägers keifend, struppig, halbnackt. Vrgl. DH 124, 7.

Besonders schmackhaft ist das Fleisch des Wildesels, der sich, obwol eigentlich ein Steppentier, schon in vorislâmischer Zeit vornehmlich in die Gebirge zurückgezogen hatte (s. Ahlwardts Khalaf al-a*h*mar S. 349), um der menschlichen Verfolgung zu entgehen. Dort in einsamer Gegend wird er mehrfach geschildert, wie er vom Hügel späht gleich dem Vorposten eines Heeres, so dass diejenigen, welche ihn von weitem sehen, ihn für einen beobachtenden Reiter halten (Aus ibn *H*agar XXIII 35. 36) oder wie er ein Weibchen oder drei vor sich herjagt[2]). Seine Eifersucht hat ihn zu Kämpfen mit seinen Genossen getrieben, von deren Bissen sein Fell zerzaust ist. Nun treibt er seine Weibchen vor sich her und sucht unebenen Boden zu gewinnen, auf dem sie

1) Mit den saʿâlî werden Imr. 53, 2 Kriegsgefangene verglichen. Rosse springen wie saʿâlî: Del. 44 Z. 2. Danach modificirt sich WR 135.

2) So entführen die Wildesel häufig auch zahme Eselinnen dem Lager und nehmen sie in ihre Heerde auf, wie das auch die wilden Pferde thun. Auf dieser Beobachtung beruht Sindbâd al-ba*h*rî ed. Alger 1884 S. 18 des arabischen Textes Z. 5, 6. S. 19 Z. 7. — Die Dreizahl z. B. Zuhair XV 15.

weniger leicht entrinnen können, da sie in der Ebene schnellfüssiger sind als die Männchen (vrgl. Heft II S. 99). Bald treibt er sie zu den Weideplätzen, wo sie die frischen Buhmâpflanzen weiden (Imr. X 9). Auf den Bergen *H*âils nähren sie sich während des Sommers von na*s*î, wol Aristida s. Ascherson & Schweinfurth, Illustr. S. 226 und qa*s*is, (Imr. 34, 18) einer Leitpflanze für Trüffeln, also wol dem heute gerîd genannten Helianthemum salicifolium s. Wetzstein: Sitzungsber. d. Botan. Vereins d. Provinz Brandenburg, XXII S. 127. Bald jagt er sie schreiend zur Tränke (Imr. 34, 20). Zur Nachtzeit gelangen sie zum Weiher[1]), wo sie in der Morgenfrische das kalte Wasser schlürfen (Imr. X 9), in das der Wildesel die zerkauten Kräuter zu speien pflegt, welche er noch zwischen den Zähnen hat (Imr. IV 22). Sie schreiten ins Wasser und kommen heraus mit einem Gürtel von Wasserlinsen (? ʿarma*d*, Lebîd I 11). Dort aber lauert in einem künstlichen Versteck der Jäger, der Wildhaare verbrannt hat, um die Witterung zu verhindern (Aus ibn *H*agar XXIII 41). Bei Tagesanbruch, nachdem sie schon sorglos geworden, schiesst er plötzlich einen Pfeil ab. Da fahren sie zusammen, dass ihnen vor Schreck beinahe das Fell reisst (Rabîʿa ibn Maqrûm: M. XXX 19) und stieben davon, Kies und Staubwolken hinter sich emporwirbelnd. Dies Aufwerfen von Staub ist gerade für den Wildesel charakteristisch[2]), „ich entkam das Entkommen des khadhûf“ d. h. der Staubaufwirblerin, Eselin heisst es DH 84, 4. Der Jäger ist in vorislâmischen Gedichten fast immer erfolglos; Rabîʿa ibn Maqrûm, M. XXXI 30 reisst ihm die Sehne.

Neben dem Wildesel ist das häufigste Wild die schöne

---

1) Imr. 34, 21, Rabîʿa ibn Maqrûm: M. XXXI 27; vrgl. A*s*maʿî zu M. XXX 13 bei Thorbecke S. 80.

2) Vrgl. Heft II S. 99, Zuhair XV 26, Del. 108.

hellfarbige Säbelantilope, Oryx[1]) leucoryx. Allerdings scheinen manche altarabische Dichterstellen weniger auf die Säbelantilope als auf die ihr nah verwandte Beisaantilope, Oryx beisa, zu passen, vrgl. oben S. 31. Der Antilopenbock glänzt wie ein mit Gyps beworfenes Haus (Imr. 35, 22). 'Abda b. *aṭ-Ṭabîb* sagt M. XXV 25, dieses Tier sähe aus, als hätte es ein weisses Hemd angezogen „während seine Füsse mit Hosen aus gestreiftem jemenischen Stoff bekleidet sind.“ „Geschwärzt an der Wange, mit Streifen an seinen Fussfesseln, und darüber bis zu den beiden Gelenken marmorirt“ (ebend. 26). Es läuft „indem über seiner Stirne zwei Lanzen schwanken“ (Lebîd, Khalidî S. 68). Eine besondere Feinheit der Dichter, auf welche ich bereits früher hingewiesen habe, besteht darin, dass sie vor die Schilderung der Jagd die eines Gewitterregens einzuschalten pflegen, denn nur auf feuchtem Untergrund werden im freien Gelände Antilopen und Gazellen von Windhunden eingeholt. Heute jagt man freilich Gazellen auch sonst, dann aber mit Falken und Hund zugleich, indem der Falke, von Zeit zu Zeit auf den Kopf der Gazelle niederstossend, deren Lauf verzögert, bis die Hunde herankommen (Layard, Nineveh und Babylon 482). Vor dem Gewitterregen flüchten die Steinböcke (Capra beden) von den Bergen[2]); die Säbelantilope überrascht er, wie sie ängstlich umherirrend ihr Junges sucht, das ihr, als sie der Weide nachgehend beim Einbruch der Dämmerung weniger Acht gab, ein Raubtier zerrissen hat; unter den Wurzeln eines Ar*ṭ*âbaums[3]) findet

1) Wenn Eberh. Schrader in den Sitzungsberichten d. Berliner Akad., Jahrg. 1892 S. 580 vom Einhorn sagt: „Man denkt vielfach an die Antilope ὄρυξ, auch an das Wildrind, arabisch مها etc.“, so hat der Berliner Gelehrte hier aus ein und demselben Tiere 2 gemacht, denn das Wildrind der Araber ist zweifellos für gewöhnlich eine Oryxantilope.

2) Imr. m. 75; Lebîd, Khâlidî 141, wo Huber XIX 19 fälschlich „Antilopen“ übersetzt.

3) Nach Ascherson & Schweinfurth, Illustration de la flore d' Égypte

sie Zuflucht. Die Regentropfen in ihrem Fell glänzen gleich Perlen, deren Schnur man herausgezogen hat[1]). Am Morgen beginnt sie von neuem zu laufen, ihre Hufe gleiten aus auf dem durchweichten Boden. Da erscheint der Jäger[2]) mit seinen Hunden, die sie gleich Wespen verfolgen. Eine Abbildung eines solchen mit seinen 2 Hunden besitzen wir auf einer sabäischen Inschrift, die in den Wiener Denkschr. XXXIII 1883 Taf. VI No. 37 reproducirt ist. Mordtmann & Müller bemerken dazu a. a. O. S. 95: „Die beiden Hunde sind noch deutlich genug abgebildet, um sie als äthiopische Jagdhunde für Gazellen und Antilopen zu erkennen . . . Grösse und Art des Denkmals zeigen, dass der Verstorbene kein Vornehmer war, vermutlich ein Sklave oder Freigelassener der B. Alȋjat“, die ihm das Denkmal stifteten. Der Jäger jagt mit 2 Hunden, indem, wie bei uns, wenn man Windhunde verwendet, der eine hetzt, indess der andere die Bogen abschneidet. Das benutzt die Antilope, um beide zu isoliren, macht Kehrt und spiesst zuerst den einen Hund mit ihren langen auch dem Menschen gefährlichen Hörnern, sodann auch den andern. Das Horn ragt aus der Seite des Hundes hervor gleich einem Bratspiess, den die Zecher im Braten vergessen haben (Nâbi*g*a m. 16). Die Hunde liegen da wie Weinkrüge (dinân: Lebîd, Khâlidî S. 69). Die Antilope aber stürmt fort gegen den Wind, indem ihre Zunge

---

S. 194: Calligonum comosum L'Hér. Imruulqais schildert XXXI die Antilope vortrefflich, wie sie sich nach kargem Abendmahle ihr Nachtlager unter solch einem Baume wühlt. Der Abendtau betaut sie, und der Ar*t*âbaum duftet gleich einem Hochzeitszelt. Vrgl. ferner Zuhair: Del. 108,9; Lebîd m. 36 ff und Dîwân XIII 16 ff, XL 26 ff, XLIV 5 ff; al-*H*u*t*aia III 17 ff, Aus ibn *H*agar II 3 ff, XII 17 ff. Zu Lebîd m. 14 vrgl. Nâbi*g*a XXIII 20,21.

1) Lebîd m. 43; vrgl. Zuhair XVII 9.

2) Der Jäger trifft auf die Antilope des Morgens, denn am Morgen, wann das Wild zur Tränke zu kommen pflegt, stellt er demselben nach; vrgl. Rabî'a ibn Maqrûm: M. XXX 16.

aus dem linken Mundwinkel heraushängt ('Abda: M. XXV 41). Besonders schön gedeihen die Antilopen, welche den sa'dân, der bei Tûdih wächst, weiden (Imr. m. Eingang, Lebîd m. 14, Nâbiga m. 33); dieser sa'dân ist auch das vorzüglichste Kamelfutter s. oben S. 25. Mehrfach werden auch die Antilopen von asch-Schaqâiq genannt (Lebîd m. 37, Imr. 59, 8).

Die Säbelantilope wird in Übersetzungen häufig mit der kleinen Gazelle (Gazella dorcas) verwechselt. Diese ist nach Doughty (I S. 395) in den Sandebenen hell, auf der Harra dunkel. Sandfarben, bodenfarben a'far (Imr. 65, 12) fem. 'afrâ heisst sie daher bei den Dichtern. Auf dem rauhen Hochgrund (hazn: Hârith m. 53) des Thahlân-Berges äst sie, von dessen Gipfel wol ein Adler auf sie herabstösst (Imr. 65, 12). Auch in Bîscha weidet sie Salvadora Persica und die Pflanze hullab (Imr. 63, 11; 'Alqama I ed. Socin III 11; Muzarrid: M. XVI 35). Nach Socin's 'Alqama 33 ist dies eine Pflanze mit Milchsaft, worauf auch die Etymologie hinweist, staubfarben-grünlich, die auch zur Gerberei verwandt wurde. Gazellenreich war auch Wagra: Imr. m. 33, Lebîd m. 14, Hutaia V 3, vrgl. Jâqût IV 905/6; vor der Hitze flüchten sich die Gazellen in den Schatten eines sidr-Baumes: Hutaia a. a. O. Tarafa schildert die Gazelle, indem er mit ihr die Geliebte vergleicht, wie sie die überreifen schwarzbraunen Beeren der Salvadora Persica (arâk), deren scharfen Kressengeschmack sie liebt, auf sich herabschüttelt und dann die sich rötenden mit den Zähnen erfassend, die Zweige über sich herabzieht, dass sie dieselben gleichsam wie ein Mantel umhüllen. Der Schlingenleger fängt die Gazelle in der kiffe, was als Grube mit Fangnetz erklärt wird (DH 97, 20).

Wir haben S. 30 gesehen, dass im unteren Euphratgebiet und im Jemen[1]) Gelegenheit zur Löwenjagd geboten war.

1) Jâqûts erster Belegvers für die masada von Halja (II 326) stammt aus DH No. 65 V. 7.

Da es jedoch die Araber nicht liebten mit der Gefahr zu spielen, treffen wir die Löwenjagd bei ihnen nicht als Sport wie bei den Assyrern. Auf einer sabäischen Inschrift (Denkschr. d. Wiener Akad., Philos.-hist. Cl. XXXIII 1883 2. Abt. S. 35) wird der Erlegung zweier Panther gedacht. Zwei Panther fressen einen Schlafenden in einer Höhle auf: DH No. 110, Einl.

Dass dagegen der Strauss zum Jagdwild gehörte, zeigt der oben erwähnte Vers Imr. 40, 29. Wo in der Wüste Koloquinten (S. 26), tannûm und â (Zuhair I 16) sprossen, sind seine Weideplätze.

Den Flughühnern (qaṭâ) stellte man bei der Tränke mit einer scharak genannten Netzfalle nach (Zuhair X 13), vrgl. Ermans Aegypten S. 325. Doch wurden sie auch bereits mit einem Jagdvogel gejagt. Dass Zuhair X so aufzufassen, wird mir durch Vers 19 wahrscheinlich[1]). Muzarrid erwähnt M. XVI 18 den Habicht des Jägers ausdrücklich. Qorân Sûre V 6 weist dagegen nicht mit Sicherheit auf Raubvögel hin s. z. B. Demîrî s. v. gâriḥa. Die Jagdart scheint Zuhair X die zu sein, dass der Raubvogel das Vogelwild dem Jäger zutreibt vrgl. Jacob, Handelsartikel 2. Aufl. S. 54, Hehn 6. Aufl. S. 363[2]).

Ṣâd bezeichnet im Arabischen zugleich jagen und fischen, von der Jagd auf Hochwild aber gebraucht man qanaṣ.

---

1) Das taḥtaliku des 18. Verses bedeutet wol: er stürzt sich ins Verderben d. h. dem Burschen (walîd s. o.) gerade in die Hände, um dem Raubvogel zu entgehen. Durch seine Wildheit entkommt er glücklich auch jenem und findet bei einem Weiher Zuflucht, weil ihn dort die üppige Vegetation verbirgt, wie auch das Wildkalb, wenn es sich zum Saugen duckt, im hohen Grase verschwindet. So verstehe ich Vers 23b: „es fürchtet gesehen zu werden und nicht wird es gesehen mit dem Euter". In diesem Punkte glaube ich von Ahlwardts Übersetzung (Khalaf al-aḥmar S. 194 5) abweichen zu müssen.

2) Das Kapitel über Falkenjagd hätte in der neuesten Auflage von Hehn mit besserer Benutzung der Literatur vollständig umgearbeitet werden müssen.

Auf den Bergen gewinnt der Jäger auch wilden Honig den Bienen ab; er bedient sich dabei eines hölzernen Instrumentes mi*h*ba*d* (Schanfarâ, Lâmîjat al 'Arab 30), von LA durch mischwar erklärt. Wachskerzenbeleuchtung soll zuerst König Gadhîma al-abrasch von *H*îra eingeführt haben s. A*g* XIV 72, Brünnows Chrest. S. 29.

Mut, Beutezug, Krieg.

Persönliche Tapferkeit ist unter den Semiten, namentlich aber unter den Wüstenarabern eine Ausnahme (vrgl. B 108), so lange nicht die Leidenschaft aufs Höchste entflammt ist oder alles auf dem Spiele steht. Der arabische Nationalheld 'Antara war ein Halbaraber, *H*arîrî's Held, neben 'Antara die volkstümlichste Figur des arabischen Orients (vrgl. auch Sa'dî's Bostân ed. Graf II V. 70 S. 145), ein gewandter Schwindler.

Dem Nomaden liegt wenig an der Verteidigung der Scholle, auch der Hausrat des wandernden Beduinen pflegt möglichst dürftig zu sein. So ist es begreiflich, dass er weniger tapfer erscheint als sesshafte Stämme. „Wären die Dattelpalmen dort Kamele", sagt Abû Sufjân von den Medinensern in einem Gedichte JH 713, „so sprächen sie: hier ist nicht unseres Bleibens, so macht euch denn auf den Weg (kratzt aus)". Muzarrid nennt M. XVI 20 sein Ross die sicherste Burg, „wenn es keine Burgen giebt ausser den Rennern". Vor der Schlacht bei Dhû Qâr (zwischen 604—610) schnitt *H*an*z*ala ibn Tha'laba die Riemen der Frauensänften durch, um die Männer zum Standhalten zu bewegen (Noeldeke's *T*abarîübers. S. 336). Das verrät deutlich den Grund der Beduinenfeigheit. Auch sonst kam es vor, dass man dem Kamel das Sprunggelenk durchhieb, um jeden Gedanken an Flucht abzuschneiden: DH 101, 10. Solch rücksichtslose Entschlossenheit zeigt aber der Araber nur in seltenen Fällen. Spottlustig ficht er meist lieber mit der Zunge als mit dem

Schwert; *H*assân ibn Thâbit rühmt sich sogar, dass seine Zunge schneidiger sei als sein schneidiges Schwert (SchW 66); bei andern Völkern würde eine solche Behauptung als Beleidigung gelten. In ihren Liedern freilich erscheinen die Beduinen oft in ganz anderem Lichte; mit Verliebe feiert der Beduinendichter seinen eigenen Heldenmut. Doch fallen die Schilderungen unserer Reisenden schwerer ins Gewicht, denn schon Mu*h*ammad sagte, dass die Dichter sprächen, was sie nicht thun (26. Sûre, Vers 226, vrgl. SchW 68 unten).

Schon die Nachtreise gilt für eine Bethätigung des Mutes, denn nicht nur Raubtiere und Wegelagerer bedrohen den nächtlichen Reiter. Aus den Einöden, welche die gebleichten Knochen und das ausgedörrte Leder umgekommener Kamele decken (ʿAlqama II 20) hallen schauerliche Töne. In dem unheimlichen Ruf der Eule, welcher den Dichter al-Muraqqisch al-akbar (M. XL 9) an den nächtlichen Laut des christlichen Semanterium (nâqûs) erinnerte[1]), vernahm Rabîʿa ibn Maqrûm den unablässigen Schrei des Todtenvogels[2]). Über tönende Sandhügel s. Doughty I S. 307/8, Reclus IX S. 833, einer derselben auf der Sinaihalbinsel führt noch den Namen Gebel nâqûs. Als Stimmen der Ginnen deutet der Beduine diese Laute, die er mit dem Worte ʿazf bezeichnet (*T*arafa III 1) vrgl. auch Aʿschâ m. 33. Hier in der Wildnis haust den Verwegenen irreführend ein entsetzlicher Wüstendämon, die *G*ûl, welche gleich dem Proteus der Alten ihre Gestalt zu wechseln vermag (Del. 110 V. 8). Besonders häufig gedenkt

1) Über diese hölzernen Schallinstrumente vrgl. die Anm. in meinem Rama*d*ân S. 4.

2) M. XXXVI 6. Der Todtenvogel (*s*adâ), auf den wir später zurückkommen werden, wird mehrfach mit der Eule identificirt. Wie diese bei uns nach einem weitverbreiteten Volksglauben der Todtenvogel ist und ihr Ruf als „komm mit" gedeutet wird, so ruft der *s*adâ-Vogel „isqûnî, gebt mir zu trinken" nämlich das Blut des Mörders (Dhu 'l-i*s*baʿ: M. XXIV 19).

ihrer in seinen Liedern Taabbata scharran, dessen Name „er trug ein Unheil unter dem Arm" darauf zurückgeführt wird, dass er einst einen Hammel, den er in der Wüste fand, unter dem Arm heimbringen wollte, das Tier aber wurde unterwegs immer schwerer, so dass er es endlich fallen lassen musste, es war die *G*ûl (A*g* XVIII S. 209). Über die *G*ûl s. Doughty I S. 53, 54 mit Abbildung[1]). Über eine *G*ûla in einer Schaubude zu Tunis s. Maltzan, Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis I. Bd. S. 248—250. Näher brauche ich auf die Wüstenunholde nicht einzugehen, da ich auf van Vlotens Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern: Wiener Zeitschr. für d. Kunde des Morgenlandes Bd. VII, VIII 1893, 1894 verweisen kann. Einige Commentare geben zu Zuhair m. 55 (bei Lyall 47) die Erklärung, dass Reiter, welche unterwegs Fremden begegneten, diesen zum Zeichen friedfertiger Gesinnung die untere Spitze der Lanze (zugg) entgegenhielten, wollten sie aber von Frieden nichts wissen, so drehten sie den Speer um. Abû ʿObaida (bei Tebrîzî) sieht allerdings im zugg ein Symbol des Friedens, in der oberen Spitze (sinân) das des Kampfes, doch vermag ich jenen Brauch sonst nicht zu belegen. Über das Verhalten moderner Beduinen, die einem Unbekannten begegnen, s. B 291/2.

Namentlich zeigte der Beduine seinen Mut gelegentlich einer *g*azwa (woven unser Razja), eines Raubzuges, wie ihn z. B. die Stämme der *G*ējath und Sehtâje nach Wetzstein (Hauran S. 33) allwöchentlich, in grösserem Maasstabe jedoch d. h. etwa 50 Pferdereiter und 300 bis 400 Kamelreiter mit Merdûf (Hintermann) stark etwa alle 6 Wochen einmal unternahmen. Denn in der Wüste gilt die von Zuhair m. 57 (bei Lyall 53) ausgesprochene Losung: wamallâ jaẓlimi-'n-nâsa

1) Merkwürdig ist, dass wie unser Teufel den Fuss vom Rosse des alten Schlachtengottes die *G*ûl einen Eselsfuss hat. *G*ûl ist wol von *g*âl „entführen" abzuleiten vrgl. ʿAbda ibn a*t*-*T*abîb: M. XXV 7.

juzlami, hier muss man Hammer oder Amboss sein. Der Beutezug muss mit Kamelen ausgerüstet sein, um der Verfolgung zu entgehen; wie schon bemerkt, führen die Edlen Rosse mit, die sie aber, um sie möglichst zu schonen, erst kurz vor dem Angriff besteigen. Ein Kamelreiter thut sich mit dem Besitzer eines Rosses zusammen (ischtarak[a]), beide reiten zusammen auf demselben Kamel, während das Ross ledig nebenher läuft, bis in die Nähe des zu überfallenden Lagers. Der Hintermann wird zamîl oder radîf genannt. In die Nähe des Feindes gelangt bleibt der Kamelreiter zurück, um das Gepäck, den Proviant zu sichern und die Beute, welche sein Genosse macht und von der er einen Anteil bekommt, in Empfang zu nehmen. Vrgl. die anschaulichen Schilderungen dieses Verhältnisses *Ag* VIII S. 8 und B 111/2. Bei Bedr rief ein muslimischer Krieger einem Ungläubigen zu: „Der Prophet hat uns verboten dich zu tödten". „Und mein zamîl", erwiederte jener. „Nein bei Allâh", war die Antwort, „nicht lassen wir deinen zamîl, der Prophet hat uns nur befohlen dich allein zu schonen". „Nein bei Allâh", rief der Ungläubige, „dann will ich sterben, ich mit ihm gemeinsam, nicht sollen die Frauen Mekkas von mir erzählen, ich hätte aus Gier zu leben meinen zamîl im Stiche gelassen" (JH 447). Kämpfend wurde er getödtet. — Man näherte sich dem feindlichen Lager bei Nacht und führte den Überfall beim ersten Morgengrauen aus (vrgl. Heft II S. 119, 'Abda: M. XXV 60); wie es scheint, gab der Anführer durch einen Schlachtruf das Zeichen; Thorbecke erklärt M. XXV 67 ('Abda), wo es heisst: „als sich der Hahn erhob am Morgen einige seiner Sippe herbeirufend, aber sie sind eine waffenlose Schaar" durch den Zusatz „wie sonst am Morgen zum Kampfe gerufen wird". Bisweilen suchte man durch Zusammenwerfen der Zelte über den Bewohnern die Verwirrung zu vermehren (ZDMG 48. Bd. 1894 S. 709). Den mit Beute Heimkehren-

den tanzen noch heute die Frauen singend entgegen wie einst dem David und Saul (Doughty I 452, I Sam. XVIII 7 ff). Bei der Häufigkeit der Raubzüge könnte man fast sagen, dass die Wüste eine Art Communismus entwickelt hat: der verarmte Stamm treibt dem reicheren eine Kamelheerde weg, letzterer greift im Bedarfsfalle zu demselben Mittel. Blutvergiessen wird auf solchen Raubzügen aus Furcht vor der Blutrache (thar), die hier heilsam wirkt, in der Regel thunlichst vermieden. Im Kampfgetümmel hauchten die alten Beduinen wol den Pfeil an, bevor sie ihn auf die Sehne legten, um ihn so zu feien und den Gegner am Leben zu erhalten. Nur der wilde 'Antara, in dessen Adern Negerblut rollte, prahlt damit seinen Pfeil nicht angehaucht zu haben (X 4). Layard, Nineveh und Babylon 319: „Wenn die Beduinen mitten in der Wüste Jemand überfallen, so führen sie ihn oft bis zu einer gewissen Entfernung von Zelten, und plündern ihn dann erst, nachdem sie ihm die Gegend der Zelte gezeigt haben“. Vrgl. dazu B 443, ferner Wetzstein ZDMG 22. Bd. 1868 S. 96 über den Brauch der 'oqla.

Auch die Kriege bestehen mehr in Überfällen, da es sich bei Nomaden nicht um Landeroberung handeln kann. Waren solche zu befürchten, so spähte ein Posten von einem Wartturm ins Gelände [1]). Fiel der Feind ins Land, so wurden auf den Bergen Kriegsfeuer entfacht ('Amr m. 68, Del. 47

1) Lebîd m. 64; Imr. 35, 10; Doughty II 311, 467; Wetzstein, Hauran S. 34 von Rigm al-Mahrâ (sic!): Die Wache an dieser gefährlichen Stelle ist den Schtäje anvertraut. Man hat dort auf dem höchsten Punkte aus Blöcken eine circa 12 Ellen hohe Warte (marqab) aufgerichtet, zu der eine Treppe führt. Die Warte ist mit einer Brüstung versehen, hinter der die Wachen sitzen und unablässig hinab in den *H*amâd, den man deutlich sehen kann, spähen“; II Sam. XIII 34. Demnach modificirt sich wol Burckhardts Behauptung S. 244: „Die Beduinen haben keinen Begriff von einer Nachtwache und noch viel weniger von einer Schildwache, wie notwendig auch bei ihrer Lebensart und bei ihrer Weise Krieg zu führen, solche Vorsichtsmaassregeln sein möchten“.

Z. 3, Qorân V 69); der alttestamentliche Brauch in diesem Fall auf den Bergen ein Banner נס zu hissen, hat sich im *H*aurân erhalten. Schumacher, der behufs trigonometrischer Messungen zuweilen auf markanten Punkten Signalfahnen aufpflanzen musste, alarmirte dadurch die Araber des Bezirks, die sich alsbald mit erregten Mienen einstellten: ZDPV IX. Bd. 1886 S. 232. Herausforderungen und Zweikämpfe eröffneten die Schlachten wie in des Propheten Tagen so noch zu Burckhardts Zeit (B 247). Für besonders ehrenvoll galt es die Fahne zu tragen[1]). In der Schlacht von *H*onain ritt ein Mann zu Kamel den Hawâzin voran, der an eine lange Lanze eine schwarze Fahne gebunden hatte, mit der er zugleich kämpfte (JH 845). Oft kommt es zu Streitigkeiten über die Frage, wem die Ehre die Fahne zu tragen gebühre. Häufig trug sie der Anführer selbst: Wâqidî 172b Wellh. 311; woselbst auch gesagt wird, dass die Anführer zu Fuss kämpften. Nicht immer können wir bei den ungeregelten Kämpfen der vorislâmischen Zeit von der Rolle eines Anführers reden; vor der Schlacht machen erfahrene und einflussreiche Männer ihre Meinung geltend; nach Eröffnung des Kampfes aber überlässt man die Entscheidung in der Regel der Tapferkeit des Einzelnen. So erscheint der Träger des Feldzeichens, dem man folgt, zugleich als Anführer[2]). Grösseren Einfluss gewann allerdings bisweilen eine für inspirirt geltende Persönlichkeit auf die Leitung der Schlacht, ein Beweis, wie wenig

1) *H*ammâlu alwijatin wird *S*akhr von al-Khansâ (S. 27 Z. 3) genannt.

2) Wenn also Mu*h*ammad von Imruulqais sagte (Qazwînî II 59) „er schreitet am Tage der Auferstehung, während das Dichterbanner bei ihm ist, zum Höllenfeuer", so will er ihn damit als Dichterfürsten kennzeichnen, während philologische Spitzfindigkeit in Unkenntnis des Gâhilija-Brauches die Stelle später dahin misdeutete, dass er die Fahne über dem Haupte eines andern trage; die Khalîfen documentirten nämlich ihre Herrscherwürde, indem sie eine Fahne über ihrem Haupte tragen liessen.

man von Taktik verstand. WR 130 findet man Belege dafür, dass Seher Anführer waren; noch heute ist der Anführer eines Stammes im Kriege, der 'aqîd, nicht etwa der beste Stratege. „Man hält ihn bei den Arabern", sagt Burckhardt S. 239, „für eine Art von Augur oder Heiligen. Er entscheidet oft die Operationen des Krieges durch seine Träume oder Visionen oder Weissagungen; er verkündet auch den glücklichen Tag für den Angriff und nennt andere Tage, die als unglücklich zu betrachten sind". Wir werden hier an die hebräischen Richter erinnert. Die Gliederung des Heeres in Centrum und Flügel führt *H* 168 auf al-*Adbat* zurück, über ihn s. *Ag* XVI 159/160. Die Schlacht selbst schildern die Lieder oft mit furchtbarem Realismus. Die langen Lanzen werden mit Brunnenseilen verglichen[1]), indem das ausströmende Blut an das gehobene und verschüttete Brunnenwasser erinnert, wozu man unser „Blutvergiessen" „das Blut floss in Strömen" und das Bluten der Studentensprache im Sinne von „beim Trinken Bier verschütten" vergleiche. Die Lanzen kreischen in den Hüftbeinvorsprüngen, wie die Speerspitzen schreien, wenn sie beim Glätten des Schaftes aus Versehen der durchbohrte Lanzenhobel (thiqâf) berührt ('Autara IV 4). Nach einem andern Dichter (*H* 187) kreischen die in den Körper eindringenden Lanzen gleich den hungrigen „Töchtern des Wassers" am Morgen, worunter nach einigen Erklärern die Wasservögel zu verstehen sind; auch nach de Slane, Imr. S. 125 ist der Sohn des Wassers der Kranich. Die Lanzenrohre triefen von Blut, als ob ihre Knoten den safranhaltigen 'abîr-Parfum ausschwitzen ('Abdallâh ibn Salîma: M. XVII 17) Köpfe fliegen unter den Schwerthieben wie Koloquinthen, die den Abhang hinabrollen (DH 100, 20) und Hände als ob es

1) 'Antara m. 66, X 6, XXVII 5; Salâma ibn Gandal: M. XX 35; al-*H*âdira ed. Engelmann S. ١٢; SchW 63. — Psalm 79, 3: „Sie vergossen ihr Blut wie Wasser".

Ricinusstauden[1]); die Schädel am Boden gleichen abgeschüttelten Gepäckbündeln eines Kamels (ʿAmr m. 37) oder Straussen-eiern (Nâbiga XXVII 27) oder den Schalen solcher Eier (JH 612 Z. 7 v. u.) oder gespaltenen Koloquinthen (JH 621, Z. 3 v. u.), die Leiber dagegen bald dürrem Holze (Rabîʿa ibn Maqrûm: M. XXX 35). Der Kampf selbst wird gerne als kreisende Mühle gedacht (vrgl. unser „aufreibende Strapazen"); das Bild ist noch heute volkstümlich, vrgl. Burckhardt S. 84: „Als ein Wahaby-Priester oder Mollá gefragt wurde, warum bei Eroberung einer Stadt das Leben achtbarer Türken, Christen und Juden nicht geschont worden sei, antwortete er: wenn ihr einen Haufen Weizen mahlen wollt, unter welchem sich, wie ihr wisst, einige Erbsen befinden, mahlt ihr da nicht lieber den ganzen Haufen, als euch die Mühe zu geben, die Erbsen einzeln auszulesen". Die ackerbautreibende Bevölkerung hat statt des Mahlens das Bild des Dreschens (Amos I 3, Jesaia XXXXI 15). Damit gaben sich die Beduinen nicht ab. Ausser mit einer Mühle wird der Krieg gerne mit einem Feuer und, wie wir oben gesehen haben, auch mit einer Kamelin (vrgl. noch DH 103, 8) verglichen. Daraus erklärt es sich, dass *h*arb Krieg für gewöhnlich Femininum ist. Das Haupt des erlegten Feindes nahm der Sieger als Trophäe mit sich, wie David das des Goliath[2]); unbestattet lässt er den Leib auf

1) Mutammim: M. VIII 35. Man denke auch an die Form des Ricinusblattes.

2) ʿAntara II 15; Schanfarâ: Del. 30 Z. 9; al-*H*usain b. al-*H*umâm: M. XIII 42; Brünnow's Chrest. S. 36 Z. 6; JH 451 letzte Zeile, 990 letzte Zeile; Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. d. Kais. Ak. d. Wissensch. VI. Bd. Wien 1851 S. 416; I Sam. XVII, 54 u. 57. Asehnrbanipal sagt (KB II S. 197): „Ihre Köpfe hieb ich ab, ihre Lippen schnitt ich ab. Als Schaustück (Geschenk?) für die Leute meines Landes nahm ich sie mit nach Assyrien". Im Sâsânidenreich bestand die Sitte die Köpfe der besiegten Könige im Feuertempel zu Stachr aufzuhängen (Noeldeke, Aufsätze zur pers. Gesch. S. 90). Firdôsî ed. Vullers I S. 129 V. 8: „Das Haupt der Kronenträger ist meine Jagdbeute", S. 324 V. 141: „Das Haupt der scheuslichen Dêwe ist meine Jagdbeute".

der Walstatt, wo ihm bald Raubtiere mit den Zahnspitzen fressend das schön tätowirte Handgelenk und die sorgfältig mit Henna gefärbten Fingerkuppen abnagen. Die Hyänin kommt herangehinkt, während der Sterbende noch am Leben ist[1]), lange umherspähend, zerrt ein Stück ab und trägt es ihren Jungen ins Dickicht (Mutammim: M. VIII 31 ff). Oft schon während des Kampfes haben sich Adler und Aasgeier versammelt[2]). Hinter den Kämpfern sitzen sie mit den Augen blinzelnd gleich Greisen in Hasenhaarmänteln (Nâbi*g*a I 12). Über dem Gefallenen ziehen sie ihre Kreise (JH 634 Vers 3). Mädchen gleich, die gilbâb-Gewande[3]) tragen, schreiten die Geier zur Leiche (DH 110, 11); zunächst halten sie sich scheu in einiger Entfernung aus Furcht, es könnte noch Leben im Körper sein (WR 52); dann aber fassen sie sich ein Herz, stürzen sich über den Gefallenen und sitzen lange beim Frasse (DH XXI 11); schwerfällig und unbeholfen steigen sie übersättigt vom Mahl langsam in die Lüfte (Taabba*t*a scharran: *H* 385). In seltenen Fällen wird ein angesehener Feind unberaubt bestattet, so ʿIqd III S. 73 sogar in 2 Mänteln, von denen jeder einen Wert von 25 weiblichen Kamelfüllen repräsentirt. Über die Frauen in Kamelsänften hinter der Schlachtreihe vrgl. Heft II 109. Mit der Handtrommel (duff) machten sie die Schlachtmusik, ihren Männern, wenn sie tapfer föchten, ihre Umarmungen verheissend, andernfalls mit der Entziehung ihrer Gunst drohend (JH 562). Die Sitte war nicht allgemein. Duraid b. e*s*-*S*imma tadelte sie vor der Schlacht von *H*unain, wohin die Ungläubigen auch ihr Vieh mitbrachten.

1) Vrgl. Lebîd, Khâlidî 106 Z. 3 v. u.

2) Nâbi*g*a 1 10, Del. 95 V. 10; Wetzstein: Ztschr. für Ethnol. V 1873 S. 284. Vrgl. ferner *T*arafa XIV 22, *H* 322, 385: „Die Hyäne lacht der Todten Hudhails und der Wolf freut sich ihrer".

3) Vrgl. Dozy, Vêtements S. 123, der den Vers falsch übersetzt, FAF 49.

Die Scheinflucht, von welcher der Reiter sich wieder zum Angriff wendet (karr) ist ein in den Liedern häufig erwähntes Manöver[1]. Sonst kennzeichnet die beduinische Kriegführung eine gewisse Ritterlichkeit. Die Kriegskunst[2], welche allerdings in vorislâmischer Zeit auf einer sehr niedrigen Stufe stand, galt auch für unnobel. Als Mu*h*ammad Medîna durch einen Graben schützte, NB. von einem Perser darin unterwiesen, tadelten das seine Feinde als unwürdig. Die Wörter für Befestigungen sind im Arabischen meist Lehnworte (FAF 233 ff). Die Lagerfeuer vor dem Feinde zu unterhalten (Nâbi*g*a ed. Derenbourg IX 13 nebst Note S. 402, bei Ahlwardt XI 13) galt für ehrenvoll. Mu*h*ammad liess nach seiner Niederlage am O*h*od, nachdem die Mekkaner abgezogen waren, die Lagerfeuer anzünden, um den Eindruck der Niederlage zu verwischen. Andrerseits erwähnt Layard (Nineveh und Babylon 300), dass es ächte Beduinen für sehr unritterlich halten, den Feind unvorbereitet im Finstern zu überfallen. Der Angriff erfolgt beim ersten Morgengrauen, nach Glaser (Vortrag gehalten in der Geogr. Gesellschaft zu Greifswald 1894) in Südarabien dagegen noch bei Nacht; vrgl. Heft II S. 119. Burckhardt berichtet S. 114, dass die 'Äneze den Morgen abwarten, die Schammar dagegen, welche südarabischer Abstammung sind, das feindliche Lager bei Nacht angreifen[3]. Dem ungepanzerten schildlosen Krieger wird Lob gespendet, SchW 68, 70, wozu man noch JH 445 vergleiche. Ein Sieg wurde nicht etwa strategisch ausgenutzt

1) Vrgl. B 443: „Es war eine Lieblingskriegslist Sands vor dem Feinde zu fliehen, sich plötzlich zu sammeln und mit seinen auserlesenen Reitern über die ermüdeten Verfolger herzufallen".

2) Kriegslist wurde dagegen nicht verurteilt.

3) Allerdings ist mir Layards Auffassung dieses Brauches fraglich geworden, da man nach Wâqidî 221[b] Wellh. S. 389 den Morgen abwartet, damit der Feind nicht aus seiner besseren Lokalkenntnis Vorteil zieht. Noch einen andern Grund macht B 114 geltend; vrgl. B 244.

und verwertet. Wer die grösseren Verluste hatte[1]), wurde bald kleinmütig und räumte das Feld, die Vergeltung für bessere Gelegenheit aufsparend. Der Feind suchte möglichst viel Gefangene und Beute zu machen. Einen Fortschritt zeigt auch hier die Kriegführung des Propheten, der nach dem Siege von *H*unain zur Belagerung von *T*âif schreitet, sogar mit Belagerungsmaschinen vorgeht und es nicht verschmäht die Kriegskunst der Fremden bei der Verteidigung Medînas zu verwerten.

Waffen.

Die Bewaffnung der heidnischen Araber war jedenfalls der byzantinischen nicht ebenbürtig. Gelegentlich eines Sieges der ersteren über die letzteren sagt daher Ibn Qutaiba: „sie nahmen ihre Waffen und erstarkten dadurch“ (Brünnow's Chrest. S. 25). Ich kann dieses Kapitel hier in Kürze behandeln, da man Näheres in dem inhaltreichen Werke Schwarzloses „Die Waffen der alten Araber‘ (Leipzig 1886) findet. In der Genesis heisst es (XXI 20) von Ismael, dass er herangewachsen Bogenschütze ward. Seltener als man nach diesen Worten erwarten sollte geschieht jedoch des Bogens in den Liedern Erwähnung und zwar offenbar, weil, wie auch Schwarzlose hervorhebt, der Fernkampf für weniger ehrenvoll galt als der Nahkampf mit Lanze und Schwert. In den Akhbâr al-ʿArab dagegen spielt Pfeil und Bogen eine grössere Rolle. Das nabʿ-Holz zu einem guten Bogen wurde an unwegsamen Gebirgsabhängen unter Mühen und Gefahren gewonnen (Aus ibn *H*agar XXXI 17 ff). Nach Qazwînî II 59 wuchs es auf dem Berge Jasûm im Gebiet der Hudhail nahe bei Mekka, nach DH No. 81 Einl. auch im nördlich benachbarten Lande der Benû Sulaim, ferner im Jemen im Gebiet

1) Der Verlust an Menschenleben war meist sehr gering.

der Azd des Serâtgebirges: SchW 254/5. Es ist zweifelles das ungemein harte Helz der Grewia populifolia = Chadara tenax, von der beistehende Abbildung einen Zweig darstellt, dessen Original gleich dem S. 92 abgebildeten markh-Zweige aus



Arabien stammt. Wahrscheinlich bestand ein حرميّة und ein رضوبيّة genannter Begen (SchW 254/5) aus dem nämlichen Stoff. Zwei Jahre hindurch muss der Grewiazweig den Saft seiner Rinde aufsaugen (Aus XXIX 17), bevor der Verfertiger den Begen zu Markte bringt und für ein selches

Exemplar 3 Mäntel, 1 Reisetasche und 1 Schlauch Bienenhonig fordert (Ans XXIX 20). Auch andere Holzarten werden zu Bogen verarbeitet, so nascham: Imr. 29, 2; DH 109, 4. Der Bogen war mit Troddeln verziert: Schanfarâ, Lâmîjat al-'Arab 12. Häufig gedenken die Dichter des klagenden Tones, den das Schwirren der Sehne erzeugt, und vergleichen diesen Laut des gelben Bogens dem Klageruf einer Mutter um ihren gefallenen Sohn, dem der Kamelin um ihr Füllen. Man schoss mit Rohrpfeilen, während die Perser Holzpfeile verwandten. Dhu 'l-isba' vergleicht seine Pfeile einem Bienen- oder Wespenschwarme (M. XXIII 36). Die im Halse des Pferdes haftenden Pfeile werden mit ausgerauftem Lauch der Sandhügel (kurrâth = Allium Porrum L.) verglichen (al-Kal*h*aba: M. II 4). Auch ein vegetabilisches Pfeilgift (manschim) scheint bei erbitterten Fehden zur Anwendung gekommen zu sein. Den Pfeil befiedert der Jäger mit der Feder eines jungen Vogels[1]) und wetzt ihn am Stein (Imr. 29, 6). JH 614 letzter Vers wird eine Waffe genannt, über die man zur Stunde, da sie verfertigt wird, Gift streut vrgl. auch DH 135, 5, wo der Pfeilschuss dem Bisse schwarzer Schlangen verglichen wird. Ausdrücklich werden vergiftete Pfeile von Suwaid (M. 34, 93) erwähnt. Heute scheint Pfeil und Bogen aus Arabien verschwunden zu sein, doch finden die Beduinen noch bisweilen eiserne Pfeilspitzen in den Bergen (Doughty I S. 562). Als Knabenspielzeug allerdings pflegt sich der Bogen auch da noch zu halten, wo er als Waffe ausser Gebrauch gekommen ist, s. van den Berg, Le *H*adhramout S. 47 Anm. 3, denn die Waffe erheischt frühzeitige Übung vrgl. z. B. *Ag* VIII 78 6. Z. v. u., wie ja auch nach Herodot die Perser bereits ihre Knaben im Bogenschiessen unterrichteten.

---

1) Die alten Iranier wählten zu diesem Zweck Raubvogelfedern s. Wilh. Geiger, Ostiränische Kultur S. 163 4.

Die lange braunrote Lanze mit blauschwarzer Spitze [1]) war die Lieblingswaffe des Reiters. Die Spitze leuchtet im Sonnenschein wie eine Flamme. Wird der Schaft geschüttelt, so bewegt sich das oberste Ende wie eine Zuflucht suchende Sandschlange (Muzarrid: M. XVI 51). Lebîd XXXIX 42 ist durch ein Misverständnis in der Übersetzung von 4 Ellen langen Lanzen die Rede, so lang waren etwa die Spitzen allein, s. SchW 235, während eine elf arab. Ellen lange Lanze noch für kurz gilt: *H* 779. Ihre Knoten gleichen nach *H*âtim a*t*-*T*âî an Härte Dattelkernen: *H* 779. Die guten Lanzen wurden nach Arabien importirt, sie kamen teils aus Samhara an der afrikanischen Küste, teils von al-Kha*tt*, der Seeküste von Ba*h*rain am Persischen Golf; die Rohre sollen sämmtlich indischer Herkunft gewesen sein (SchW 217, Qazwînî II 60); wahrscheinlich waren es jene indischen Bambusrohre, von deren Einführung bei unsern Ulanen kürzlich die Rede war. Doch kannte man die Glättung des Schaftes mit dem Lanzenhobel (thiqâf) aus eigener Anschauung (vrgl. z. B. M. XX 32). Schwarzlose sucht S. 219 widersprechende Angaben der arabischen Philologen zu combiniren; der Handel mit indischen Rohrlanzen hätte in al-Kha*tt*, „zu der Zeit, aus der unsere Gedichte stammen, bereits aufgehört, und es wurden Lanzen nur noch aus inländischem Holze gearbeitet, wenn auch die Dichter manche lediglich auf die Rohrlanzen passenden Epitheta fortführten“. Doch widerspricht dieser Construction eine in meinem Besitze befindliche Photographie eines berittenen Beduinen von Gaza (von Bonfils in Cairo No. 695), der eine Lanze von mehr als doppelter Mannslänge trägt, an welcher man deutlich die Rohrknoten erkennt. Allerdings kannte man auch Lanzenschäfte aus Holz, das man zu diesem Zwecke nicht entrindete. Straussenfedern wurden als Kauf-

1) Salâma ibn Gandal: M. XX 33; *H*u*t*aia XXIII 11.

preis für Lanzen gezahlt ('Antara XVII 2). Über das Tragen der Lanzen vrgl. JH 854,5, über maurischen Einfluss auf die westlichen Beduinen nach dieser Richtung: Magânî el-adab III S. ٢٩٢. Der Negersklave Wahschî führte den kurzen Wurfspeer (harba); Hamza, den Oheim des Propheten und den Gegenpropheten Musailima tödtete diese Waffe.

Das kurze Schwert war eigentlich nur für den Fusskampf bestimmt. Weil SchW 55/6 die bezeugte Thatsache, dass Helden bisweilen zwei Schwerter führen, mit den Worten abthut: „Ein so inniges Verhältniss, wie wir es auch in der deutschen Sage zwischen den Helden und ihrem (einen) Schwerte obwalten finden, hätte die Führung mehrerer Schwerter nicht gestattet", so will ich nur an Waltharius ed. Grimm & Schmeller V. 336/7 erinnern, wo es von diesem Helden heisst:

„Et laevum femur ancipiti praecinxerat ense,
Atque alio dextrum, pro ritu Pannoniarum".

Das Schwert wurde bisweilen in einem Futteral (qirâb) getragen (Imr. 34, 9; Lebîd, Khâlidî S. 65); diese kommen noch heute wenn auch selten in Arabien vor; Herr Prof. Euting hat ein solches von seiner Reise heimgebracht. Auch die Keule findet sich noch heute unter den Beduinen vrgl. die von 'Abdallâh b. Salîma (M. XVII 15) erwähnte hirâwa; häufiger wird im Schâhnâme des gurz gedacht. Die Fangschnur (kemend) dagegen, welche die irânischen Helden führen, war bei den Beduinen nicht gebräuchlich.

Schutzwaffen. Helm und Panzer waren meist aus Ringen geflochten. Panzer waren Kapitalanlage. Wer flüchten musste, bringt zunächst seine Familie, dann seine Panzer in Sicherheit. Mir scheint SchW 322 daher mit Unrecht die Angabe von 100 Erbpanzern ohne Weiteres für eine Übertreibung zu erklären. Man liebte die Panzer weit, so dass sie auch noch

die besonders gefährdeten Hände und Füsse deckten und hielt sie durch einen Gurt zusammen, unter dem sie Falten warfen ('Amr m. 76). Mit kidjôn[1]) und Mist (kurre) geputzt (Nâbi*g*a XX 26) werden sie glitzernd wie des Fisches Rücken (Muzarrid: M. XVI 39). Dieser Vergleich so wie sinn (Lebîd m. 82) angeblich Panzermasche (sonst *h*alqe) scheint darauf hinzudeuten, dass man auch Schuppenpanzer kannte, vrgl. auch *h*arschaf: SchW 340. Ein trefflicher Panzer wird bei Muzarrid (ebend. 38, vrgl. SchW 333) tubba'îja genannt, die südarabischen Könige hafteten also mit kostbaren Panzern versehen in der Erinnerung des Volkes.

Der Helm erscheint als Kopfbedeckung des Kriegers, der zum Kampfe auszieht, gehört aber nicht etwa zur gewöhnlichen Tracht. Der Vergleich, dem der Helm seinen Namen bai*d*a Ei verdankt, ist noch bei den uns erhaltenen Dichtern lebendig: „Als hätten auf ihren Häuptern die Strausse Eier gelegt" sagt Salâma b. Gandal (SchW 350). Einen *h*imjarischen Helm erwähnt Muzarrid: M. XVI 42.

Selten geschieht eines Schildes Erwähnung, weil ihn der Tapfere verschmäht. Schwarzlose behandelt Schilde aus Häuten mit und ohne Holz und weist S. 355 nur darauf hin, dass auch Eisen statt des Holzes zur Anwendung gekommen sein müsste. Nun vergleicht aber Muzarrid (M. XVI 44) seinen Schild der Sonne, wobei man am liebsten an einen kreisrunden Metallschild denken möchte. Die Schilde aus Rinderhäuten, deren SchW a. a. O. gedenkt, waren wahrscheinlich aus Oryx- also Antilopenhaut (vrgl. meine Stud. in arab. Geogr. III S. 84/5), was sprachlich zulässig wäre.

Unter den Waffen liebt man alte Erbstücke: Muzarrid, M. XVI 45; 'Amr m 81, welcher Vers natürlich, worauf mich Herr Prof. Barth aufmerksam macht, hinter V. 78 gehört, da die Resse wol nicht vom Grossvater auf den Enkel erben.

1) Herkunft und Bedeutung unsicher s. FAF 241.

Gefangene und Sklaven.

Gefangene Männer wurden gebunden, daheim in den finâ, einen ummauerten Hof, geworfen (*Ag* IX S. 7 Z. 9), wenn ein solcher vorhanden war, und mangelhaft verpflegt ('Iqd III 63). Hatte man Blutrache zu nehmen, so wurden sie häufig unter Martern hingerichtet Wollte man ihre Fesseln lösen, so begoss man dieselben zunächst mit Wasser, um sie zu erweichen (NB 124/5). Das Lösegeld (fidâ) für den Mann betrug in der Regel 100 Kamele; doch kam es vor, dass diese Summe für einen Häuptling zu gering befunden wurde ('Iqd III 63). Der Gefangene unterhandelt wol mit seinen Feinden, die ihn tödten wollen. Qais ibn al-'Aizâra ruft von den Fahm gefangen in dieser Lage (DH 113, 5): „Milchreiche Schafe und Kamelheerden, so dass ihr alle von jenem Besitz gesättigt!", (Vers 6:) und sie sprechen: „Uns ist al-Balhâ die erste Forderung und ihre entwöhnten Füllen"; al-Balhâ hiess nämlich eine berühmte Kamelin des Qais (vrgl. Del. 34). Dem Gefangenen schnitt man bei der Entlassung die Stirnlocken ab, um diese als Trophäe aufzubewahren (Qazwînî I 374, 'Iqd III 64 Zeile 16). Vrgl. Wellhausen, Ehe bei den Arabern S. 443; *H* 174; Lane, Arabian society in the middle ages S. 216/7 Anm. [1]). Gefangene, um die sich kein Verwandter bekümmerte und deren Heimat für Fluchtversuche zu weit entfernt war, wurden Sklaven. Schon in der Gâhilîja gab es Negersklaven und -sklavinnen, wenn auch die Scholien in Arnolds Mu'allaqât S. 153 solches in Abrede stellen. Vielleicht waren einzelne in den Kriegen mit den eingedrungenen Äthiopen erbeutet, meist brachte sie wol ein 'adaulisches Schiff aus der

1) „Thus when Cairo was besieged by the Franks in year of the Flight 564 (a. D. 1168) El-'A*d*id, the last Fá*t*imee Khaleefeh, sent letters to Noor-ed-Deen Ma*h*moud, Sul*t*án of Syria, imploring succour, and with them sent his women's hair to show their subjection and his own (Ibn Esh-Shihneh) [So too El-Ma*k*reezee, with a slight variation."]

afrikanischen Heimat zu Markte. ʿAntaras Mutter war eine abyssinische Sklavin. Der Sohn der Sklavin blieb unfrei. Häufig wurde dem Sklaven für einen geleisteten ausserordentlichen Dienst die Freiheit geschenkt. So war dem schwarzen Sklaven Wa*h*schî von seinem Herrn die Freiheit zugesagt, wenn er *H*amza tödten würde (JH 557 u. 565); nach Wâqidî 70ᵇ Wellh. 133 gehörte Wa*h*schî der Tochter eines bei Bedr gefallenen Ungläubigen, die ihm die Freiheit verhiess, wenn er entweder den Mu*h*ammad oder *H*amza oder ʿAlî tödte. *H*âtim a*t*-*T*âî (ed. London 1872 S. ٢٠) soll seinem Sklaven befehlend bei Nacht ein Feuer anzuzünden gesagt haben: „Ziehst du einen Gast heran, so bist du frei“. Die Sklaven wurden zu Diensten aller Art verwandt, zum Heerdenweiden und Euterbinden (S. 66), zum Feueranzünden (*H*âtim a*t*-*T*âî a. a. O.) und Erlegen des Jagdwilds. Sie erhielten schlechtere Nahrung (S. 95), wurden aber im Allgemeinen gut behandelt. Das bezeugt z. B. der Eifer, mit dem Su*h*aim (Del. 52) für die Ehre seiner Herren eintritt, von ihrem Stamme spricht er rühmend in der ersten Person des Plurals. Doch kam es vor, dass Sklaven, von denen man fürchtete, dass sie nur Mädchen zeugen würden, verschnitten wurden (DH No. 231).

Wurden die hinter der Schlachtreihe aufgestellten Frauen der Feinde erbeutet, so wurden sie in der Regel (wie auch heute noch B 245/6) gut behandelt. Dennoch war ihre Gefangennahme für ihre Männer ein schwerer Schimpf. Gefangene Frauen werden an Händen und Füssen gefesselt (Nâbi*g*a II 14); Nâbi*g*a XXVII 29, ed. Derenbourg XXVI 29 werden gefesselte Frauen geschildert, welche ihre Bandọ mit der Schleppe zu verdecken streben. Auch heisst es in einem Spottgedicht, dass die Sieger die Töchter der Geschlagenen heirateten ohne mahr (ʿIqd III S. 63).

Über das Verfahren bei der Beuteverteilung s. *H*. 458 (zu Ibn ʿAnama).

Tod.

Nach den Akhbâr al-'Arab zu schliessen, bildete der gewaltsame Tod die Regel. Die Behauptung, dass Selbstmord unter den Beduinen garnicht vorkäme, ist übertrieben. Beispiele findet man B 222 Anm. und in den Sitzungsber. der philos.-hist. Cl. d. Kais. Ak. d. Wiss. VI. Bd. Wien 1851 S. 424. Wer dem Tode entgegengeht, pflegt noch lebend sein Leichentuch anzulegen vrgl. Imr. 65, 6 (der Dichter liegt schwer krank darnieder). Der Held der arabischen Bürgschaft kommt im Leichenhemd und mit *hanût*, der Einbalsamirungsspecerei, versehen zur Hinrichtung, bringt auch gleich ein Klageweib mit: *Ag* XIX 88 = Magânî III 311. Burckhardt erzählt 226: „Ich kenne einen Scheikh vom Stamme Omran am östlichen Busen des Rothen Meeres, der so sehr fürchtet nicht gehörig begraben zu werden, dass er auf seinen Reisen beständig sein Sterbehemde mit sich führt."

Um mich gegen Vorwürfe meiner Gegner zu sichern, welche mich sonst beschuldigen könnten, die Hauptsache vergessen zu haben, citire ich folgenden tiefsinnigen Satz aus Professor Freytags Einleitung in d. Studium d. Arab. Sprache S. 218: „Nach der Meinung der Araber, welche sich auch wohl bei einem grossen Teile derselben schon vor Mohammed fand, kann kein Mensch dem Tode entfliehn. Meid. I 48."

Das Gesicht des Todten bedeckte man mit dem qinâ' (Mutammim: M. VIII, 45; Nahâr: *H.* 433). Er wurde auf einer Bahre (na'sch oder scharga')[1]) zu Grabe getragen und ohne Sarg bestattet. Am Ort, wo er fiel (*H* 235) und am Hügel, auf dem er begraben wird (Schanfarâ, Lâmîjat al-'Arab 32, al-*H*usain b. al-*H*umâm: M. XIII 28), stimmten die am nächsten blutsverwandten Frauen die Todtenklage an, sich gaib (*T*arafa m. 94, JH 982) und khimâr (NB S. 181) zer-

1) 'Abda: M. XIX 23.

reissend, das entschleierte (*H* 449) Gesicht mit den Nägeln zerkratzend und mit den Sandalen zerschlagend (DH No. 107, 11; 139, 3) und die Haare schüttelnd, die den Schwänzen störriger ausschlagender Pferde gleichen (*H*assân b. Thâbit: JH 626/7). Auch werden bei Klagefrauen Tücher maâlî genannt (Lebîd, Khâlidî 125) die sie angeblich schwenken sollen. Nach FE 218 hatten sie diese „ohnstreitig um sich die Thränen zu trocknen", doch wischen Nâbi*g*a XX 16 Frauen ihre Thränen mit den Fingerspitzen ab. Dass die Todtenklage vorwiegend den blutverwandten Frauen obliegt, findet man auch sonst. Leopold v. Ranke erzählt (Werke 43/44. Bd. S. 35) von den Serben: „Den Verstorbenen beklagt nicht die Gattin; Mutter und Schwester beklagen ihn und pflegen sein Grab". Doch geht Wellhausen wol zu weit mit der Behauptung: „Die Trauerlieder sind immer von der Mutter oder von der Schwester verfasst, nicht von der Frau". (Ehe bei den Arabern S. 450). Es giebt Ausnahmen, vrgl. z. B. al-Khansâ, Dîwân S. ٧٧, Goldziher, Muh. Stud. I S. 253. Die Todtenklage, das rithâ, ist noch in später Zeit häufig ametrisch und scheint den Rhythmus erst von dem nach Wetzstein gleichfalls schwermütigen *h*idâ übernommen zu haben. Ein härenes Brustgewand *s*idâr (NB 181 vrgl. Dozy, Vêtements S. 245/6, vrgl. hebr. saq) und ein schwarzes Kopftuch silâb (AZ S. 2 Z. 5 v. u., S. 4 letzte Zeile; Lebid, Fragm. XII 5) bildete die Trauerkleidung der Frauen. Ersteres ist wol mit dem Lebîd Fragm. XII 5 genannten Sacktuch (mis*h*) identisch. Nach dem silâb heisst die trauernde Frau musallib: Lebîd, Khâlidî S. 37, was Huber IX 22 ungenau durch „von Schmuck entblösst" wiedergiebt. In der Trauerzeit entsagen die Frauen dem Gebrauch der Augenschminke, weshalb al-Khansâ (Dîwân S. 18) ausruft: „O mein Auge, lass reichlich Thränen strömen, denn es vernachlässigten dich die mirwads." Die weitverbreitete Sitte bei der Trauer das

Haar zu scheeren (vrgl. R. Andree, Ethnogr. Parallelen S. 302; Benzinger, Hebr. Arch. S. 165, 167) wurde auch von arabischen Frauen geübt, s. *Ag* XV 12 Z. 19/20. Nach Wetzstein (Verhandl. d. Berliner Ges. für A. E. u. U. Jahrg. 1888 S. 195 ff) wird noch heute von syrischen Nomaden zwischen den beiden am Kopf- und Fussende des Grabes errichteten Steinplatten ein Strick aus Pferdehaar gespannt, an dem die trauernden Frauen Zöpfchen ihres Haars festnähen. Der Strick heisst *h*abl al-*g*awâ „Band der Hingebung", wie Wetzstein übersetzt. Die Wittwe durfte erst nach Ablauf eines Jahres wieder heiraten (Lebîd m. 88). Näheres über die Wittwentrauer und den ifti*d*â*d* bei Wellhausen, Ehe bei den Arabern S. 454/5.

Nachdem wir die Äusserungen der Frauentrauer im Zusammenhang dargestellt haben, kehren wir zur Beisetzung zurück. Auf das Grab legte man einige Steinplatten, damit keine Hyäne den Leichnam ausscharre[1]). Vermutlich aus demselben Grunde beerdigte man den Todten gerne in einer Seitenhöhlung der Grube. Auch auf dem Gebiete der Trauergebräuche hat der Islâm viel Volkstümliches zerstört. So hat er das Zerreissen der Kleider bei der Todtenklage und das Bestreuen des Hauptes mit Asche (*Ag* VIII S. 67 Z. 3 v. u.) verpönt (Goldziher, Muh. Stud. I S. 253). Schon aus den Mu'allaqât ist die balîja bekannt, die Reitkamelin, welche ans Grab ihres Herrn gebunden verhungern musste. Nach Nâbi*g*a XVIII 3 scheint man den Sattel zerbrochen zu haben. Doch waren diese beiden Bräuche keineswegs allgemein: 'Alqama verheisst XII 1 seine Kamelin sammt ihrem Sattel dem, der nach seinem Tode statt seiner sein Lied der Nachwelt verkündet. *H* 17 wird über dem Grab des Todten sein Kessel und seine Schüssel zerbrochen. Dass man das Zelt

1) Vrgl. II Sam. 18, 17.

des Gestorbenen umwarf, lässt sich aus Lebîd, Khâlidî 77, Huber XIV 18 nicht mit Sicherheit entnehmen. Man muss sich hüten diese Bräuche nach bekannten Analogien mit alten Philologen und WR 162 ohne Weiteres dahin zu deuten, dass man dem Verstorbenen den notwendigen Hausrat ins Jenseits mitgab. Dagegen spricht einmal das Zerbrechen, sodann der in zahlreichen Versen ausgesprochene Glaube, dass mit dem Tode alles aufhöre. Muhammad hatte ja ganz besonders gegen den Unglauben zu eifern, welchen die Araber der von ihm acceptirten in letzter Instanz persischen Auferstehungslehre entgegenbrachten. Das Gerät des Verstorbenen wurde wol einerseits aus Pietät vernichtet, indem man noch sein Eigentumsrecht an die Dinge respectirte, die ihm am liebsten gewesen waren, und sich nicht an diesen bereichern mochte, sodann aber spielt vielleicht teilweise die bei den Semiten so beliebte symbolische Handlung[1]) hinein, welche hier zum unmittelbaren lebendigen Ausdruck der Trauer dient. Stammessinn und Pietät vor den Ahnen sind 2 Grundzüge im Charakter des heidnischen Arabers. Nicht auffallend wäre es ferner, wenn die altarabischen Anschauungen auch hier bereits teilweise mit fremden Ideen durchsetzt wären. Goldziher hat in seinen Muh. Studien I in der That unleugbare Spuren eines Todtenkultus nachgewiesen. Nichts desto weniger scheint mir einiges anderer Deutung fähig und dann den Anschauungen der Dichter mehr zu entsprechen. WR 161 stellt Belege dafür zusammen, dass der Todte nach altarabischer Anschauung im Grabe dürstet, was scheinbar voraussetzt, dass er dort des Bewusstseins nicht gänzlich beraubt in einem schlafähnlichen Zustande ruhe. Ich füge noch hinzu, dass

1) Beispiele s. bei Wellhausen, Ehe S. 448 (nach Ag VII 118), S. 466 (Umdrehen des Zeltes); Noeldeke, Tabarîübers. S. 310; Aug. Müllers Islam 1 S 366; so wie in zahlreichen Stellen des alten und neuen Testaments (Sündenbeck, Sakramente).

auch Abû Mihgan im Grabe zu dürsten fürchtet (Del. 26/7) und der Christ Qess nach *Ag* XIV S. 43 Z. 6 am Grabe seiner Genessen Weinspenden darbringt. Vergegenwärtigen wir uns nun, wie in einem heissen trockenen Lande alles Leben durch Regen bedingt ist, wie dert die Leiber der Gefallenen alsbald dürrem Holze gleichen (M. XXX 35), so lag der Gedanke nahe, im Safte und Blute das Leben oder die Seele zu erblicken. Vrgl. Deuteronomium XII 23: „denn das Blut ist die Seele“. MDh III 309: „Zu ihnen [den Sekten der heidnischen Araber] gehörten diejenigen, welche behaupteten, dass die Seele das Blut sei . . .“ S. ferner WR 217. So erklärt sich der Durst der Todten und die Trankspende am Grabe. Da die Gräber begossen wurden, sind sie meist auch mit Vegetation umgeben. Basilienkraut auf dem Grabe wachsend nennt Lebîd, Khâlidî 79, Huber XIV 24. Einzelne Bräuche suchen allerdings durch die Fiction, dass der Gesterbene noch lebe, über den Verlust hinwegzutäuschen, und das ist der erste Ansatz zum Glauben an ein Leben nach dem Tode. Wer am Grabe eines Freundes vorüberzieht, ruft diesen bei Namen und grüsst ihn; Belege: WR 162, wozu man noch Wetzstein, Reisebericht über Hauran S. 27 vergleiche. Wenn aber Wellhausen a. a. O. bemerkt: „Der Todte hört den Gruss und erwidert ihn zuweilen“, so beruht dieser Satz nur auf einem hier nicht verwendbaren muslimischen Beispiel. Nur in Gestalt eines Vogels fristet der Verstorbene eine greifbarere Fortexistenz (vrgl. S. 122 Anm. 2; MDh III 311 ff; Del. 6 Z. 9; DH No. 141 V. 5; 'Orwa b. al-Ward III, 3 u. 4; ZDMG XII 1858, S. 63, 44. Bd. 1890 S. 115 etc.) Mit Seelenwanderung hat dieser Glaube schwerlich etwas zu schaffen; eher könnte er durch Vergröberung der Vorstellung von der christlichen Seele entstanden sein[1]), da der Todten-

1) Altägyptische Darstellung der Seele in Vogelgestalt s. Papyrus Erzherzog Rainer, Führer durch die Ausstellung S. 34.

vogel (sadâ) auch in Versen des Christen Qoss (*Ag* XIV S. 43 Z. 2) vorkommt. Da der Todte Durst hat, hat der Todtenvogel nichts Passenderes zu sagen als „Gebt mir zu trinken“ (s. S. 122). Dieser Ruf wurde auf das Blut des Mörders bezogen.

Blutrache.

Die Blutrache nahm man am liebsten am Mörder selbst, konnte man aber desselben nicht habhaft werden, an einem seiner Stammesgenossen; heute erstreckt sich die Blutrache auf die Familie bis zur 5. Generation aufwärts s. B 121; Layard, Nineveh und Babylon 305. Wer Blutrache zu vollziehen hatte, gelobte wol sich des ke*h*l und der Salben zu enthalten, kein Parfum [nach Goldzihers Conjectur] zu berühren, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken (*Ag* IX S. 7). Ähnlich schwört Imruulqais (*Ag* VIII S. 68) bis zur Vollziehung der Blutrache kein Fleisch zu essen, keinen Wein zu trinken, sich nicht zu salben, keiner Frau beizuwohnen und sein Haupt nicht zu waschen. Wer trotzdem Wein trank, machte sich einer Sünde gegen Gott schuldig[1]). Die Weinentsagung scheint das Wesentlichste bei diesen Gelübden gewesen zu sein: *H* 385. Der Bluträcher verschmähte es keineswegs zur List seine Zuflucht zu nehmen. So gelingt es Sakhr sich unerkannt den Zelten seiner Feinde zu nähern, indem er die Blässe und die weissen Füsse seines diesen abgenommenen Rosses schwarz färbt, und die Blutrache für seinen Bruder zu vollziehen (ʿIqd III S. 73).

Irrtümlich ist die Ansicht, dass Blut immer neues Blut fordere. War für einen Getödteten ein Anderer erschlagen, so galt die Sache in der Regel damit für erledigt und abgetan s. Del. 43 Z. 15, 16; ʿIqd III S. 73 Z. 5; JH 431; B 122. Oft ward allerdings der Rachedurst nicht durch den Tod eines einzigen befriedigt. Imruulqais gelobt bei der Nachricht vom

1) Falls Imr. 51 V. 9 u. 10 echt sind.

Tode seines Vaters sich des Weins und der Frauen zu enthalten, bis er 100 von den Benû Asad getödtet und 100 die Stirnlocken geschoren (*Ag* VIII S. 68 Z. 2/3). Auch Schanfarâ gelobt 100 Männer des feindlichen Stammes zu tödten (de Sacy, Chrest. 1. Aufl. 1. Bd. S. 310/1, 2. Aufl. 2. Bd. S. ١٣٣). So verbrannte der bekannte König von *H*îra, 'Amr der Sohn der Hind, für seinen Sohn, der aus Versehen getödtet war, 100 Männer, weshalb er den Beinamen Mu*h*arriq „Verbrenner" erhalten haben soll (Brünnow's Chrest. S. 31). Allgemein wird auch für den aus Versehen Getödteten Sühne verlangt, so DH No. 66 für einen beim Wettschiessen durch einen Pfeil Getödteten.

Die Blutschuld konnte durch ein Wehrgeld (dija), das der Mörder freiwillig zahlte, aufgehoben werden. Die dija bestand für gewöhnlich aus 100 weiblichen Kamelen (Füllen ausgeschlossen), war also dem fidâ (s. S. 137) gleichwertig. Diese alte Taxe von 100 weiblichen Kamelen für einen Erschlagenen wurde von den Wahhâbîs erneuert (B 420), soll sich aber nach B 584 bei einigen Stämmen noch bis zur Zeit der Wahhâbis erhalten haben. Der Mann wurde also etwa ebenso hoch wie das Mädchen bei der Hochzeit taxirt (vrgl. S. 57). Dass gelegentlich auch Datteln als Sühne genommen wurden, ist aus *H* 389 Vers 3 noch nicht klar ersichtlich. Für ehrenvoll galt es, kein Blutgeld anzunehmen und keins zu zahlen (DH No. 74, 53). Vrgl. *H* 105/107.

Das Blutgeld wird heute nicht vom Mörder gezahlt, sondern von dessen Freunden aufgebracht oder von jenem zusammengebettelt (Layard, Nineveh und Babylon 307). So scheint es auch in alter Zeit gewesen zu sein. Als ein Anhänger Mu*h*ammads 2 Männer vom Stamme 'Âmir im Schlafe ermordet hatte und sich der Prophet bereit erklärte, die dija für sie zu entrichten, ersuchte er den jüdischen Stamm der Benû Na*d*îr dazu beizusteuern (JH 652).

10

Ein interessanter Rechtsstreit betreffs der dija wird *H* 223 erzählt. Qais ibn Zuhair hat dem *H*udhaifa einen Mord mit Kamelen, die teils Füllen hatten, teils im zehnten Monat trächtig waren, gesühnt. Dieser nimmt nichts desto weniger Blutrache. Nun verlangt Qais seine Kamele zurück mit den Füllen, die sie inzwischen geworfen hatten. Diese letzteren aber wollen *H*udhaifas Stammesgenossen zurückbehalten, indem sie sprechen: „Sollen wir ihnen mehr geben als wir empfangen haben?" Qais verweigert die Annahme ohne die Füllen, und es entbrennt der Krieg zwischen ʿAbs und Fazâra.

Um Blutrache beizulegen giebt es ein einfaches Mittel, welches an die hebräische Sitte erinnert, das vergossene Blut mit Erde zu bedecken, damit es nicht zum Himmel um Rache schreie (Schwally, Leben nach dem Tode S. 52/53). Zur Zeit des Propheten erstach Rabîʿa ibn ʿÂmir den Ibn at-*T*ofail. Beide gehörten zur Familie der Benû Gaʿfar. „Da sprach Rabîʿa: O Benû Gaʿfar, macht mich zum Richter über diesen Speerstoss. Sie sagten: Wir machen dich zum Richter; dann ging er fort, bis er fern vom Lager des Stammes war, dann sagte er: Grabt mir eine Grube, sie gruben nun eine Grube, so gross, dass ein Mann darinnen sitzen konnte, da sprach er: O Benû Gaʿfar, ich lege meinen Speerstich in diese Grube, schüttet die Erde darüber. So thaten sie." (Sitzungsber. d. Wiener Akad. Philos.-hist. Cl. VI 1851 S. 424). Es scheint, dass diese symbolische Handlung allgemein bekannt war; Burckhardt erzählt S. 119, dass, wenn die Schêkhe mit Beistimmung der Majorität einen Frieden schliessen können, bei welchem auf beiden Seiten Blutrache und Privatschulden erlassen werden, man sage: die Scheikhs haben gegraben und begraben."

Handel.

Tauschhandel. Geprägtes Gold war in Arabien selten, wenn seiner auch die Dichter an einigen Stellen Erwähnung

thun (vrgl. S. 24, 104). Nach Bolâdhori, K. futûh al-buldân od. de Goeje S. 466 cursirten in Mekka zur Heidenzeit romäische und persische Dirhems. Kamele[1]) und Schafe bildeten in der Regel den Wertmesser. Häufig brauchte man einen solchen garnicht. Die Bedeutungsschwankungen der Zeitworte des Kaufens und Verkaufens (s. Giese Addâd 43, FE 80) weisen auf Tauschhandel hin. Das islâmische Recht hat die Unterscheidung zwischen Verkauf- und Tauschgeschäft aus dem römischen entlehnt (Kremer, Culturgesch. I S. 536). Für einen guten Bogen gab man wol 3 Mäntel, 1 Reisetasche und einen Schlauch Bienenhonig hin (Aus ibn Hagar XXIX 20); eine Lanze erhandelte man mit Straussenfedern ('Antara XVII 2). In einer kalten Nacht liess wol ein Stammeshäuptling ausrufen: „Wer Brennholz bringt, dem wird es mit Datteln aufgewogen" und es finden sich dann auch fremde Männer mit Brennholz ein (Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. der Wiener Akad. 6. Bd. 1851 S. 415).

Messen. Schon zur Heidenzeit wurden an vielen Orten Arabiens jährliche Messen abgehalten; Marktorte und -termine nennt WR 83 ff. Bedr, dessen achttägigen Jahrmarkt Wâqidî 89[b] Wellh. S. 168 und H 398 erwähnen, hat seine Bedeutung als Marktort gewahrt: B 332. Wol um den Marktbesuch zu heben, war die Institution der 4 heiligen Monate getroffen, in denen jede Fehde ruhte. Daraus, dass sich die Märkte an Kultstätten anlehnten und zur Walfahrtszeit abgehalten wurden, erklärt sich, dass die Christen die heiligen Monate nicht respectirten. Ohne die Institution der heiligen Monate hätte das Gesetz der Blutrache den Landhandel Arabiens lahm gelegt. Eine Schilderung des arabischen Messlebens findet man bei WR 84 ff. Die arabischen Märkte, namentlich die Messe

1) Nicht aber Rosse, deren Wert sich in Geld nicht mehr ausdrücken liess, die eigentlich zur Familie gehörten und kein Handelsobjekt bildeten.

von ʿOkâz, hatten für die heidnischen Araber neben ihrer religiösen und commerciellen auch eine gesellschaftliche und politische Bedeutung; hier wurden auf neutralem Boden die Beziehungen einzelner Stämme geregelt. Hier fand schliesslich der Dichter ein Publicum, das seine Renommir- und Spottverse erst wirksam machte.

Handelszüge. Durch die Messen waren wiederum die Karawanenzüge bedingt. Noʿmân von *H*îra pflegte zur Messe von ʿOkâz eine la*t*îma (Spezereikarawane, wobei man in diesem Falle wol mit FAF 178 zunächst an Moschus zu denken hat) zu entsenden, die von ihrem Erlös Lederwaaren, jemenische Mäntel, Seide[1]) und Schnüre zum Zubinden der Schläuche (wikâ) einkaufte (A*g* XIX 75). Besonders war Mekka eine echte Handelsstadt, die grosse Karawanen ausrüstete; vrgl. auch Charles C. Torrey, The commercial-theological terms in the Koran, Leyden 1892 (Strassburger Dissertation). Veranlassung zur Schlacht von Bedr wurde eine Karawane, welche nach Wâqidî 8ª Wellh. S. 39 1000 Kamele stark von Gaza nach Mekka heimkehrt. Eine andere Karawane, die JH 424 erwähnt, hatte Rosinen und Leder geladen und scheint aus Südarabien zu kommen. Die jemenischen Kaufleute mit ihren Kleidertruhen, welche wol die beliebten gestreiften Stoffe bargen, erwähnt Imr. m. 79. S. 45 war von den rai*t* genannten Frauengewändern die Rede; nach Aus 43, 22 stammten sie aus Jemen. Sie waren gestreift (eb.) nach DH 116, 14 aus Leinwand und hatten eine Schleppe (Aʿschâ m. 31). Auf dem Markte zu Nakhla verkauften nichtarabische Weiber (Nâbi*g*a XXIII 3) Steinguttöpfe[2]). Wir erwähnten bereits, dass jüdische Händler in Arabien Wein, Kleider und ko*h*l

1) Maqdisî nennt ʿAden den Vorhof Chinas (BGA III S. 34).

2) bnram. Qazwînî II 275 steht al-qudûr al-birâm von dem *T*ûser Porcellan, worüber man Karabacek: Österr. Monatsschr. für den Orient X S. 285 vergleiche.

verkauften (Goldziher: ZDMG 46. Bd. 1892 S. 185). Koptisches Linnen wird DH 92, 23, Zuhair X 33 erwähnt.

Überseeischer Import. 'Amr ibn Kulthûm rühmt m. 102 von seinen Taglibiten, dass sie den Rücken des Meeres mit Schiffen anfüllen. Man scheint mir diesem vereinzelt dastehenden Verse des prahlenden Dichters zu grosse Bedeutung beigemessen zu haben; möglicher Weise lag seiner Prahlerei ein recht unbedeutender Versuch zu Grunde. Jedenfalls liefen fremde Fahrzeuge häufiger arabische Häfen an, als das Umgekehrte stattfand; namentlich waren es äthiopische und indische. Die ersteren, 'adaulische genannt, brachten von der afrikanischen Küste vermutlich samharische Lanzen und Sklaven. Auf dem Markte zu *H*ubâscha konnte man eine schwarze Sklavin kaufen (Jâqût II 193). Das Schiff des Inders (Lebîd XIII 16) dagegen importirte wahrscheinlich zunächst den indischen Bambus nach al-Kha*tt* (Qazwînî II 60, *II* 349), der dort zu Lanzen verarbeitet wurde. Dârîn, ein Hafen in al-Ba*h*rain, war Stapelplatz für indische Spezereien (al-A'schâ: Del. 26), namentlich Moschus (Jâqût II 537), der auch den indischen Namen mitbrachte (s. Heft I S. 7). Die indischen Schwerter (SchW 127/8) werden bei Aus b. *H*agar näher als qal'aische bezeichnet. Da diese Qal'a im Jemen liegen soll (SchW 130) — der Name „Festung" war gewiss sehr häufig — und aus Qal'a [1]) auch Perlen kommen (Heft II 102), so liegt es nahe an 'Aden zu denken, das eine natürliche Festung ist und Perlentauchereien hatte (s. S. 33). Von jeher stand 'Aden mit Indien in lebhaftem Verkehr. Auch der Umstand, dass nächst Indien Jemen die besten Schwerter lieferte und indisirende Schwerter häufig genannt werden, weist auf Einfuhr über Südarabien hin. Ausserdem kamen über Südarabien aus Indien wahrscheinlich jene kleinen Elfenbein-

1) Ich glaube nicht, dass man mit Schwarzlose zwischen Qal'a und Qala'a zu unterscheiden hat.

büchsen, deren Inhalt Senna und Moschus bildeten[1]). Ausser Moschus werden auch Gewürznelken (Imr. m. 8, DH 97, 37), Pfeffer (Imr. m. 80), Kampfer (DH 97, 38) und Aloe aus Mandal (DH 97, 39) in den Liedern erwähnt; über Mandal vrgl. Qazwînî II 82/83. Schiffe der Nabatäer: Nâbiga XIX 19. Auch der Wein wurde, wie wir oben sahen, teilweise von Schiffen importirt. Bereits in vorislâmischer Zeit findet sich eine Reihe fremder Benennungen für Schiffe; des Segels gedenkt Baschâma: M. IX 21. Den Tigris befuhr man in einem runden Rohrkorbe (bûsî), der mit einem sukkân fortbewegt wurde, dies Fahrzeug hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten s. die Abbildung Heft I S. 41.

Preise und Gewinn. Über die Preise ist gelegentlich der Wertobjekte Manches angemerkt worden (s. z. B. S. 82/83, 104). Vrgl. auch Sprenger, Mohammad III S. 134 ff: Die Tauschmittel der Araber; über Maasse: FAF 204 ff. Wer Waaren auf den Markt mitnahm, verdiente daran bisweilen 100 Procent: Wâqidî 89[b] Wellh. S. 168. Nöldeke hat in seinen Beiträgen zur Kenntniss der Poesie der alten Araber S. 183 ff Kapitel aus Buhturîs Hamâsa, welche Betrug und Meineid im Handel zum Gegenstand haben, behandelt; der heidnische Urprung der Verse ist allerdings nach Nöldeke in keinem Falle sicher.

Handwerke.

Handwerk[2]) und Industrie standen jedenfalls auf einer sehr niedrigen Stufe und waren verachtet s. Goldziher, Die

1) Näheres darüber Heft II S. 102, eine Abbildung einer solchen huqqa: Heft I S. 45. Senna wächst übrigens auch in Arabien: Doughty an mehreren Stellen (s. Index), B 332.

2) Vrgl. zu diesem Abschnitt: Dr. Paul Rieger, Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mischnâh, 1. Teil, Spinnen, Färben, Weben, Walken. Berlin 1894.

Handwerke bei den Arabern: Globus LXVI 1894 S. 203—5; letzteres gilt auch namentlich vom Schmiedehandwerk. Hiernach ist Ranke, Werke 43/44. Bd. S. 32 zu berichtigen. Es war ein Makel auf der Ehre des Königs von *H*îra, No'mân b. Mundhir, dass seine Mutter die Tochter eines Goldschmieds war. Der Grund dieser Misachtung wird darin zu suchen sein, dass die Handwerke meist von Sklaven und Weibern oder doch von Fremden ausgeübt werden (vrgl. B 52 Doughty I S. 280). Vrgl. auch Andree, Ethnogr. Parallelen S. 155 ff. Dass es selbst mit der Kunstfertigkeit der Städter nicht weit her war, scheint daraus hervorzugehen, dass in Medîna zu 'Omars I. Zeit ein persischer Sklave zugleich als Zimmermann, Maler und Schmied fungirte (MDh IV S. 226).

Der Schmied (qain) ist der Handwerker par excellence. Dennoch wurden die Waffen zum grossen Teile importirt. Wir sahen bereits, dass die besten Klingen aus Indien kamen, und in Arabien scheint überhaupt nur die ansässige Bevölkerung el-Jemens und der Syrien benachbarten Landstriche die Kunst ein Schwert zu schmieden verstanden zu haben[1]). Häufig scheinen Juden das Schmiede- und Goldschmiedehandwerk ausgeübt zu haben, wie noch heute. Von dem Handwerk der Silberschmiede sagt Maltzan, Reise nach Südarabien S. 178: „Dasselbe ist in ganz Südarabien ausschliesslich in Händen der Juden, indem die Südaraber fast alle Handwerke im Allgemeinen, besonders aber jede Kategorie des Schmiedehandwerkes verachten und als freier Beduinen unwürdig ansehen.“[2]) Daraus erklärt sich wol, dass König David für einen geschätzten Panzerverfertiger galt. Schon frühzeitig erscheinen neben Davidischen Salomonische

1) Klingen aus Bo*s*râ al-*H*u*s*ain b. al-*H*umâm: M. XIII 15, DH 33, 3.

2) Vrgl. Andree, Ethnogr. Parallelen S. 156: „Die Abessinier verschmähen das Eisenhandwerk und nur die (sog. jüdischen) Falaschas betreiben dasselbe dort“ (Hartmann, Nigritier I 374).

Panzer, woraus jedenfalls so viel hervorgeht, dass, falls eine Verwechslung des jüdischen Königs mit einer gleichnamigen jüdischen Waffenfirma im alten Arabien stattfand, dieselbe nicht erst Muhammad zur Last fällt. Schon arabische Philologen sollen trotz des Qorân (Sûre XXXIV 10), der die Vorstellung von König David als Panzerschmied den modernen Orientalen übermittelt[1]), den König und den Schmied für verschiedene Persönlichkeiten halten (Freytag, Arab. Verskunst S. 510). Ein ṣâig (Gold- und Silberarbeiter) wird JH 545 unter dem jüdischen Stamme der Benû Qainuqâ' erwähnt. Nach 'Amr b. Kulthûm (Ag IX 184) wurden Ohrgehänge (qurût) und Ohrringe (schunûf) in Jathrib verfertigt. Die hamâlîg (al-Muthaqqib: M. XXII 24) werden als Blasebälge der Goldschmiede erklärt. Die Antilope, welche sich vom Winde abwendet, wird Nâbiga 23, 22 dem hibraqî (Goldschmied) verglichen, der sich abwendet, indem er die Kohlen anbläst[2]). Ausser Waffen und Schmuck stellte der Schmied wahrscheinlich auch noch verschiedene Instrumente her. Sägen (sing. mischâr) werden Nâbiga XIV 12, Feilen (sing. mibrad) Imr. XIV 15 genannt.

Der qain scheint ferner nach Zuhair m. 15 u. a. Stellen auch Kamelsättel gefertigt zu haben, sogar Kamelschuhe[3]):

---

1) Vrgl. Charles White, Häusliches Leben und Sitten der Türken. Nach dem Englischen von Reumont. Berlin 1844 S. 183 4, B 192, Doughty II S. 21, 28.

2) Diese Stelle ist jedenfalls Veranlassung, dass man bei Freytag für hibraqî fälschlich „taurus montanus“ findet, wie thaub „Herz“ bei Wahrmund wol auf Misverständnis von Imr. m. 21 beruht. Noch hübscher ist Freytag IV S. 259: Enderûna „juvenes diversi congregati ad bibendum“ durch 'Amr m. 1 aus Andrena entstanden, worauf bereits von anderer Seite hingewiesen wurde. Dass gadlâ bei Freytag canis femin. bedeutet, erklärt sich wol daraus, dass bei Muzarrid (M. XVI 66) eine Jagdhündin vorkommt, welche sich wie ein Habicht (an einen solchen denkt man bei gadlâ zunächst) auf ihre Beute stürzt.

3) An Hufbeschlag kann beim Kamel nicht gedacht werden.

Suwaid: M. XXXIV 27. Nach Nâbiġa V 29, Imr. IV 59 (vrgl. de Slane S. 85 der Noten) scheint diese Sattel-Industrie in Ḥîra geblüht zu haben. Man verfertigte die Kamelsättel aus dem Holze des Baumes mais s. Schebîb b. al-Barṣâ (M. 27, 21), Ibn Duraids Sattelbuch S. ٣, JH 963.

Aus schîzâ-Holz verfertigte man die S. 93 erwähnten Schüsseln: H 611 unten, al-Ḥuṭaia 28, 2. Jâqût III 645 wird schîzâ mit ʿarʿar (DH 107, 30; Del. 38 Z. 4) identificirt. Aus nuḍâr-Holz (nach LA athl) machte man Melkeimer s. S. 65.

Reichlicher als mit Holz war man in Arabien mit Leder versehen. Daher war die wichtigste Industrie daselbst die Lederindustrie. Doch scheint auch diese durch fremden Einfluss wenigstens gehoben zu sein. Ibn al-Mugâwir (schrieb etwa 630 h) berichtet „wo immer die Perser (während ihrer Herrschaft im Jemen vor dem Islâm) eine Stadt gründeten, haben sie Gerbereien erbaut“ (Sprenger, Post- und Reiserouten S. 150). Zum Gerben verwandte man Datteln und Gerstenmehl. Das so gegerbte Leder wurde ġarfîje genannt (vrgl. den Comm. zu M. XXV 12 S. 69). In Südarabien, wo der qaraẓ (Bablab) und Rindviehzucht vorkam, wurde das sibt genannte Leder hergestellt, welches man namentlich zu Sandalen verarbeitete. Mangûb wird als ein mit Rinde der Ṭalḥ-Akazie gegerbter Schlauch erklärt; nach al-Gumaiḥ (M. III 12) nahm man zu diesem Zwecke Schafleder. Auch verstand man die Kunst Leder durch Tränkung mit einem Farbstoffe (ṣirf) rotbraun zu färben (M. V 8); solches Leder hiess adîm, vrgl. auch Surûrîs Note Bostân S. ٤ und B 53. Mit einer Ahle (izmîl griech. ζμίλη) wurde es bei der weiteren Verarbeitung gebohrt (ʿAbda: M. XXV 21). Die Lederindustrie blühte vor allem in Ṣaʿda s. Maqdisî S. ٨٧, Jâqût III S. 389. Qazwînî gedenkt II 64 der Flussgerbereien, welche die sonst so reine Luft von aṭ-Ṭâif verpesten, und ihres Exports. Leder und Lederwaaren wie Schuhwerk kaufte man vorteilhaft auf

der Messe zu ʿOkâẓ (Ag XIX 75), daher der Ausdruck: adîmun ʿOkâẓî: Jâqût III S. 704/5. Aus Riemen wurde nach modernen Analogien zu schliessen (s. Wetzstein, Über die Siebe in Syrien: ZDPV XIV 1891 S. 1 ff) auch das grobe, ġirbâl genannte, Sieb (ʿAbda: M. XXV 23, Del. 111 V. 9) hergestellt, der feine munkhal (Nâbiġa XX 2) dagegen aus Haaren.

Gesponnen und gewebt wurde auch unter den Beduinen, doch wurden kostbarere Gewebe importirt. Der Spinnwirtel (falkatu miġzal) wird Imr. m. 78, der Webebaum (hirâwatu minwâl) Imr. 52, 49 genannt. Die Lanzen erfassten ihn, sagt Duraid b. aṣ-Ṣimma von seinem Bruder (Ag IX S. 5 Z. 3) gleich dem Fallen der ṣajâṣî (pl. von ṣîṣa) auf das ausgespannte Gewebe. Usdî pl. zu sadâ Einschlag: *Huṭaia* I 6. Die gestreiften Stoffe kamen namentlich aus Jemen. Imr. 40, 2 haben die Frauen bunte gewebte Decken aus ʿIrâq auf ihren Kamelen. Über Mattenweberei vrgl. Muzarrid, M. XVI 24; ʿAbda, M. XXV 13.

Rabîʿa b. Maqrûm erwähnt M. XXXI 22 Stricke geflochten von der kunstfertigen Syrerin, wobei wir wol an eine Sklavin zu denken haben. Vrgl. Doughty I 225. Die Stricke waren überhaupt von den Frauen zu beschaffen: *H* 694. Taue aus Andrena importirt s. S. 98. Man kannte auch Taue aus Palmfasern khulub: Imr. XIV 13. Linnenbänder: Imr. m. 47.

Krankheiten und Heilmethoden.

Während der Negd äusserst gesund sein soll, bedingen namentlich die heissen Küstenstriche Arabiens mannigfache Krankheiten. Mehrfach werden intermittirende Fieber erwähnt z. B. von ʿAbda dem Sohn des Arztes: M. XXV 4. Seiner Fieber wegen war Khaibar verrufen: Akhnas ibn Schihâb: M. XXXII 2, das Fieber war dort endem: Qazwînî II 60 (ولا يفارق الحمّى اهلها). Wer daher nach Khaibar kam, liess

sich auf alle Viere nieder und schrie zehn Mal wie ein Esel, dann hielt ihn das Fieber für einen Esel und verschonte ihn (Qazwînî a. a. O.). 'Orwa b. al-Ward war zu stolz sich diesem Brauche zu fügen; er bezeichnet in seinem Dîwân XIII 1 denselben als eine Torheit aus der Religion der Juden. WR 216 weist jedoch eine Entlehnung mit den Worten ab: „Der Aberglaube ist international, weder arabisch noch jüdisch". Feste Grenzen zwischen Glauben und Aberglauben existiren jedoch nur im subjectiven Bewusstsein der Theologen. Die Wellhausens Ausspruch zu Grunde liegende Wahrheit ist die grosse Leichtigkeit der Entlehnung auf religiösem Gebiet. Mag ein Aberglauben wie z. B. der des Männerkindbetts noch so weit verbreitet sein, international ist er nicht. Im vorliegenden Falle vrgl. man die Parallelen bei R. Andree, Zur Volkskunde der Juden S. 181. Lähmungserscheinungen, die noch heute in Arabien häufig sind (Palgrave II 32) werden Imr. 59, 11 erwähnt. Auch der Aussatz (baras) war bekannt; König Gadhîma al-abrasch „der Gesprenkelte" war nach dieser Krankheit benannt; über diese Aussatzflecken s. Doughty II 5, Palgrave II 34. Auch *H*ârith b. *H*illiza litt an dem wa*dah* genannten Aussatz. Als er vor 'Amr dem Sohn der Hind seine Mu'allaqa vortrug befahl der König, als er von seinem Aussatz hörte, zwischen ihm und dem Dichter einen Vorhang zu spannen, den er aber später für den Dichter durch seinen Vortrag eingenommen beseitigen liess (A*g* IX 178). *H*aban Wassersucht führt den Tod eines Hudhailiten in Mekka herbei: DH No. 116 Einl. bei Kosegarten S. 253. Die Pockenepidemie, welche die äthiopische Armee, die unter Abraha gegen Mekka zog, zum Rückzug zwang, schrieb der Volksglaube Vögelschaaren zu, welche auf die Äthiopen kleine Steine herabwarfen. Diese Erklärung macht die Bemerkung Ibn Hischâms (36), dass damals zum ersten Male in Arabien Pocken aufgetreten seien, nicht un-

wahrscheinlich. Ferazdaq nannte den Imruulqais dhu'l-qurûh Besitzer der Geschwüre (*Ag* VIII 63, vrgl. Imr. 30, 12); auf diese bezieht sich Imr. 32, 3; der Vers wurde misverstanden und ward jedenfalls Veranlassung zur Übertragung des Mythus vom Nessushemd[1]) auf Imruulqais (*Ag* VIII S. 73). Doch Imr. 30, 1 spricht von einem alten Leiden; der Schluss dieses Liedes beweist wol, dass hier nicht an Liebesweh zu denken ist. Gemeint ist Imr. 32, 3 der Ausschlag, den man für ein Kleid hält, der aber kein Kleid ist. Vrgl. Goldziher, Muh. Stud. I S. 262 Anm. 5, wo von „Hemden aus Krätze" die Rede ist. Eine Augenkrankheit 'âir wird Imr. XIV 2, eine Augenentzündung qama' Suwaid M. XXXIV 6, Triefäugigkeit ramad 'Abda M. XXV 32 erwähnt; nach Nâbi*g*a m. 33 wurde letztere mit ko*h*l behandelt, auch 'Abda erwähnt a. a. O. die Einpinselung vermittelst der Augensonde mulmûl bei dieser Krankheit[2]). Sehr verbreitet war die nur als Aberglaube zu erklärende Meinung, dass der schwer Verwundete nicht trinken dürfe, weil er sonst sterbe vrgl. Lebîd XIV 7, 'Iqd III S. 61, *H* 411. Bei der Wundbehandlung wird einer Wundsonde sibâr JH 847 V. 2 v. u. gedacht; DH 169, 4 behandelt eine Frau mit dem mîl das Zerfetzte ordnend die Wunde; Nâbi*g*a m. 15 erwähnt eine Operation des Tierarztes, die in dem Durchbohren des Oberschenkels besteht. Vrgl. B 74: „Statt die Haut blos zu brennen, ziehen sie dieselbe manchmal zwischen 2 Fingern empor, durchbohren sie mit einem dünnen rotglühenden Eisen und ziehen einen Faden durch die Öffnung, um die Suppuration zu erleichtern." Diese Angabe bezieht sich allerdings nicht auf den Tierarzt. Vom Brenneisen machte man überhaupt im Orient sehr ausge-

1) Herakles spukt auch sonst noch als Körо*g*lu im Orient umher s. Intern. Archiv für Ethnographie II 1889 S. 7.

2) Über die Augensonde mîl vrgl. Verhandl. d. Berliner Ges. für A. E. u. U. 1889. S. 424.

dehnten Gebrauch. Nach der Erklärung, die Demîrî I ١٥ zu Nâbiga XVII 25 giebt, brannte man auch ein gesundes Kamel in dem Glauben, dadurch das kranke von seiner Krätze zu heilen. Sehr beliebt war ferner das Schröpfen, vrgl. z. B. Zuhair m. 24, DH 116, 2 wie noch heute s. Heft I S. 43. Wer von einer Giftschlange gebissen war, hielt sich die ganze Nacht hindurch wach mit Weiberschmuck klirrend (Nâbiga XVII 12), offenbar damit nicht die reducirte Thätigkeit des Organismus der Wirkung des Giftes Vorschub leiste, nicht, weil der Dämon über den Schlafenden Gewalt gewinnt wie WR 141 erklärt, während nach WR 144 die Dämonen durch das Geklirr verscheucht werden sollen. Auch glaube ich nicht an WR 138 Anm. Ferner mag der Umstand, dass dem Speichel besondere Heilkraft zugeschrieben wird [1]), den WR 141 mit dem Blasen der Zauberer zusammenstellt, vielmehr auf richtiger Beobachtung der bacillenfeindlichen Eigenschaften des Speichels beruhen. Harn, der für einen Kranken gekocht wird, erwähnt Lebîd, Khâlidî 89 letzte Zeile. Schädliche Speise entfernte man, indem man den Schlund mit einer Feder kitzelte (Muzarrid: M. XV 42). Der Arzt *H*ârith b. Kalada zu at-*T*âif soll nach Abulfarag, Hist. dynast. ed. Pococke S. 158 zu Gondischâpûr studirt haben. Den Sohn desselben Na*d*r (*H* 436/7, Ag XIX 81) liess Mu*h*ammad hinrichten, weil er ihm dereinst in Mekka durch seine Erzählungen aus den persischen Heldensagen die Hörer abspenstig gemacht hatte. Ausser beim Arzte suchte man im Krankheitsfalle beim Zauberer Hülfe s. Khansâ S. ٩١٤: Lâ jaschfihi

1) Vrgl. Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. d. k. Ak. d. Wissensch. VI. Bd. Wien 1851 S. 422; White, Häusl. Leben der Türken, Berlin 1844 I S. 262 ff, s. auch S. 20, 24; ferner Leonhardi Constantinopel S. 95; Doughty I 527; letzterer Reisende wurde z. B. von einer Mutter ersucht, auf die kranken Augen ihres Kindes zu speien, wozu man Ev. Joh. IX 6 vergleiche.

rifqu dhî *t*ibbin walâ râqî[1]. Auch Nâbi*g*a XVII 13 finden wir um den von der Giftschlange Gebissenen Beschwörer beschäftigt. Noch Doughty traf in *H*âil 2 Beschwörer[2]; der eine fragte ihn, wie der Reisende II S. 3 berichtet, „welches meine Art den Dämonen starken Zwang aufzuerlegen und welches die Worte meiner machtvollen Zaubersprüche wären." Der aus dem Neuen Testament bekannte Glaube, dass die Besessenen von Dämonen heimgesucht sind, ist noch heute lebendig s. Doughty II S. 3 oben. Auch eine andere noch heute bestehende Sitte, das Berühren des Gewandsaumes durch Kranke, erinnert an neutestamentliche Parallelen; A*g* IX 7 hat man allerdings wol mit Goldziher das *t*abîban der Bûlâqer Ausgabe in *t*îban zu corrigiren. Blut von Königen heilt den Biss des tollen Hundes: *H* 725.

Der Kranke empfing Krankenbesuche namentlich von Frauen: Aus b. *H*agar VII 2, Nâbi*g*a III 2, *T*arafa m. 58, Lebîd XL 61, Muzarrid: M. XV 15.

Sonstige Kenntnisse.

Die Religion der heidnischen Araber besass wie die anderer semitischer Völker einen Sternkultus, dessen Bedeutung mir Wellhausen zu unterschätzen scheint. WR 175 will den Glauben der Araber an den Einfluss der Gestirne auf das Wetter mehr als eine meteorologische Beobachtung, Mu*h*ammads Auftreten gegen diese Ansicht als „übertriebenen Puritanismus" aufgefasst wissen. Doch sind es nicht die Regenperioden allein, welche der Volksglaube den Constellationen am Himmel zuschreibt, sondern z. B. auch die Heuschrecken-

1) Der râqî weiht beispielsweise Amulette gegen das böse Auge, indem er sie anbläst: 'Alqama I 21.

2) Sonst sind heute vielfach die *S*lêb die Ärzte der Wüste (Palgrave I 150).

plage: B 375. Kamelkrankheiten werden auf den Untergang des Gestirns Simâk zurückgeführt (FE 243); auch sonst richtete man sich bei der Kamelzucht nach dem Stande der Sterne (FE 235). Die Sonnengöttin wird auch von Wellhausen anerkannt. Der Glaube der Regelung des Menschengeschicks durch die Gestirne (vrgl. Dhu 'l-isba': M. XXIII Anfang, namentlich Vers 3) lebte unter der Maske des Islâm weiter und hat wesentlichen Anteil an der Entwickelung der mittelalterlichen Astrologie[1].

Gegen Wellhausens Behauptung, dass es nur wenige arabische Sternnamen gäbe („die meisten sind griechisch": WR 217), hat bereits Hommel (ZDMG 45. Bd. 1891 S. 593) mit Recht bemerkt: „Von einem griechischen Ursprung irgend welcher arabischen (d. h. von den Beduinen al-'Arab gebrauchten und aus ihren Liedern und Wetterregeln belegbaren) Sternnamen kann überhaupt nicht die Rede sein". Später lernten ja die islâmischen Araber auch das griechische Sternbildersystem kennen, doch hatten sie vordem wie die meisten anderen Völker[2] ihr eigenes. Resten desselben begegnen wir noch bei Qazwînî; so wurde ein Sterncomplex im Eridanus als Straussennest und einige herumstehende Sterne als Strausseneier aufgefasst etc. (Qazwînî I 39). Den Polarstern stellte man sich als Antilopenkalb (farqad) vor. Häufig werden die beiden Sterne α und β des kleinen Bären[3]) die beiden Antilopenkälber al-farqadân[i] genannt. Des al-Farqad gedenken die Dichter häufig als ihres treuen Genossen auf nächtlichen Reisen, weil er niemals untergeht und rühmen

1) Ich sage dies in bewusstem Gegensatz zu den WR 173 aufgestellten Thesen, nach denen auch die Siebenzahl der Planeten nichts Altertümliches sein soll.

2) Vrgl. z. B. Karl von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens S. 359 ff, 436, 513/4.

3) Der Polarstern ist = α des kleinen Bären.

sich deshalb auch wol einen Bund mit ihm abgeschlossen zu haben. (Lebîd 39, 11). Aus demselben Grunde werden auch die „Töchter einer Bahre“ [1]) unser grosser Bär (*H* 677, letzter Vers) als Symbol der Trägheit und Unthätigkeit verwendet. Lebîd, Khâlidî 135 erscheinen die âl naʿsch (= benât naʿsch) und die beiden farqad als Symbol der Stätigkeit. Man dachte demnach bei der Benennung farqad an ein Antilopenkalb, das sich noch ängstlich in der Nähe seiner Mutter hält, nicht an das Gegenteil, wie WR 63 Anm. will [2]). Die Capella (ʿAijûq) [3]) denkt sich der Dichter Abû Dhuaib (Hubers Meisir S. 46) als Aufseher des Meisirspiels, der hinter andern Sternen, die als Pfeilschüttler gedacht werden, sitzt. Die Plejaden vergleicht Imr. m. 25 einem mit Zwischensteinen versehenen Gürtel, der sich auf die Breitseite legt, vrgl. die Vorstellung vom Gürtel des Orion.

Im Allgemeinen zeigt sich bei den Arabern weit weniger als bei den Griechen das Bestreben am Himmel punktirte Zeichnungen herauszusehen, sondern vielmehr dasjenige, in jedem einzelnen Stern ein lebendes Wesen wiederzuerkennen. Das zeigen sowol die arabischen Sternbilder, welche meist eine Gesellschaft von Personen, weit seltener eine einzelne Person darstellen, als auch Verse wie DH 95, 11, wo es von der Geliebten heisst: „Wenn Suhail (Canopus) ihre Rede vernimmt, lässt er vom Verfolgen seiner Bahn ab und macht Halt“.

Die Übertragung menschlicher Verhältnisse auf die Sternenwelt ist bei den Beduinen bis zu wirklichen Sternmythen fortgeschritten. Ad-debarân freit um Thuraijâ (Plejaden), die ihn seiner Armut wegen verschmäht; ihr Name bedeutet nämlich

1) Über die ursprüngliche Bedeutung dieses Namens vrgl. Hommel a. a. O. S. 594.

2) Ob hingegen bei unserer Auffassung als Bär die unbeholfene langsame Bewegung dieses Tieres den Vergleichungspunkt bildete, ist sehr zweifelhaft s. Andree, Ethnogr. Parallelen S. 105.

3) Zu dem Namen vrgl. Hommel a. a. O. S. 595 6.

„die kleine reiche“. Der verschmähte Liebhaber treibt deshalb immer seine jungen Kamelstuten hinter ihr her, um ihr eine bessere Meinung von seinen Vermögensverhältnissen beizubringen, jene gleichsam als mahr anbietend. Suhail (Canopus) freit um die Gauzâ (Orion), die ihn mit einem Fusstritt an seinen jetzigen Standpunkt versetzt, worauf sie jener durch einen Schwerthieb in 2 Hälften spaltet etc. (Sitzungsber. d. Wiener Akad., Philos.-hist. Cl. 6. Bd. 1851 S. 442/3). Dieser Schwerthieb findet sich auch sonst, Muhammad spaltet durch ihn den Mond: Sa'dîs Bestân S. ١٢ Vers 74.

Wie in der Astrologie, so mögen in der Traumdeuterei vielleicht alte Beziehungen zwischen Arabien und dem benachbarten Babylonien bestanden haben. Abû Bakr, der als Traumdeuter berühmt war, galt auch für einen vorzüglichen Kenner der arabischen Genealogien. Die Stammbäume, welche wir z. B. im Kitâb al-agânî und bei den Historikern finden, beweisen in der That, dass die Genealogie schon bei den vorislâmischen Arabern eifrig gepflegt wurde, wie das auch die jüngeren Bestandteile des alttestamentlichen Kanons für die Hebräer bezeugen. Zuverlässig sind diese Stammbäume natürlich höchstens innerhalb sehr enger Grenzen.

Gleich den nordamerikanischen Indianern besassen und besitzen die Beduinen noch heute die Kunst, aus der Fussspur oft weitgehende Schlüsse auf die Persönlichkeit zu ziehen, der sie angehört. Die Fussstapfen seines Kamels erkennt der Beduine (B 302) „inmitten hundert anderer“, wie Nachtigal a. a. O. S. 194 sagt, etwa wie wir die Handschrift eines Freundes, und wie wir aus gewissen Eigentümlichkeiten der Handschrift auf den Engländer schliessen, so schliesst der Wüstensohn aus gewissen Eigenheiten des Fussabdrucks auf den Angehörigen eines bestimmten Stammes. Die Geliebte verwischt daher mit der Schleppe die Fussspur des Liebhabers: Imr. 40, 15^b; m. 28.

Schreibkunst.

Die Kunst des Schreibens war unter den Beduinen selten. Das geht z. B. aus *Ag* V 191 hervor, wonach al-Muraqqisch der Ältere und sein Bruder *H*armala in *H*îra bei einem Christen die Schrift erlernt hatten. Vrgl. auch Ibn Qutaiba (Brünnow's Chrest. 31) der von al-Mutalammis erzählt: „er gab sein Blatt einem Manne von den Leuten von *H*îra und der las es." Ist von Schrift die Rede, so wird meist auf Inschriften oder auf die Bücher der Mönche (Imr. 65, 2) oder den schreibkundigen Sklaven aus Jemen (Lebîd, Khâlidî S. 61) hingewiesen oder auch auf Bücher der Juden (ʿAbdallâh ibn az-Zibaʿrî: JH 702 V. 2); die Juden Arabiens bedienten sich der hebräischen Schrift. Bereits ein Jahrhundert vor dem Islâm hatte die arabische Schrift, wie Inschriften beweisen, ihre charakteristischen Formen angenommen. Wer die von Schroeder ZDMG 38. Bd. S. 530 abgebildete altarabische Inschrift mit andern semitischen Inschrift-Alphabeten vergleicht, erkennt leicht, dass die Zeichen jener Inschrift in ihrem zusammenhängenden Ductus eigentlich für Tinte und nicht für den Meissel bestimmt waren. Das gewöhnliche Schreibmaterial war wol Pergament; Papyrus (qirtâs) des Syrers erwähnt *T*arafa m. 31. Auf Pergament oder Leder liess Mu*h*ammad seine Glaubensbriefe schreiben, in denen er einzelne Stämme zur Annahme des Islâm aufforderte; denn einmal wurde ein solcher, nachdem man die Schrift abgewaschen hatte, zum Flicken eines Schöpftrichters verwendet s. Wâqidî 220^b S. 388. Im Jemen wurden Palmblätter als Schreibmaterial verwandt (Imr. 63, 1. Lebîd, Khâlidî S. 61), wie heute in Indien bei sacralen Texten. An letzterer Stelle wird auch bân[1]) als Schreibmaterial erwähnt. Über sonstige Schreibmaterialien s. Karabacek: Mitt. aus d. Samml. d. Papyrus Erzherzog

1) S. darüber meine Studien in arab. Geogr. III S 154; *T*arafa XVI 6.

Rainer V S. 63 f. Des Schreibrohrs (qalam) gedenkt Lebîd a. a. O., das noch heute im Orient übliche Schreibrohr scheint bereits in altägyptischen Darstellungen abgebildet zu sein, obwol Erman Aegypten S. 165 von einer „Feder" spricht. — Eine Geschichte der Verbreitung des arabischen Alphabets bei Belâdhorî, K. futûh al-buldân ed. de Goeje S. 471 ff. Nach dieser Quelle gab es beispielsweise in Mekka zur Zeit, als Muhammad auftrat, 17 Männer, die schreiben konnten. Noch seltener war die Kunst unter den Frauen. Die Dichter bedienten sich des Gedächtnisses eines Râwî zur Aufbewahrung ihrer Gedichte.

Anfänge staatlichen Lebens.

Sicherheit und Besitz des Einzelnen wurde durch die Autorität des Stammes garantirt. Wer sich nicht unter dem Schutze (giwâr) eines Stammes befindet, dessen Habe ist in der Wüste vogelfrei[1]). Diebstahl ist an sich nicht ehrenrührig. Dagegen gilt es für schimpflich, dem Gaste den Mantel zu stehlen (Del. S. 54 Z. 5), weil hierdurch eben das Schutzverhältnis verletzt wird. In Übereinstimmung damit sagt Layard, Nineveh und Babylon 296: „Ein Pferd zu stehlen wird nicht für unrecht gehalten, so lange der Dieb noch kein Brod im Zelte des Besitzers genossen hat." Vergl. ebend. 318. Rabî'a ibn Zijâd wollte einst von Qais ibn Zuhair, wie *H*amâsa 232 berichtet, einen Panzer erhandeln, während er beritten war und Qais zu Fuss. Noch bevor der Handel abgeschlossen ist, nimmt Rabî'a eine günstige Gelegenheit wahr und jagt mit dem Panzer davon. Qais ergreift Repressalien, nimmt aber die Sache so wenig übel, dass er später, als sich

1) Dieser Anschauung entsprach es, dass nach der islâmischen Eroberung die zum Islâm bekehrten Nicht-Araber sich einem arabischen Stammverband anschliessen mussten.

Rabî'a ihm entgegenkommend zeigt, die Tugenden des Diebes in Versen feiert. Über die Grenzen des Stammes hinaus wurde die Gefahr für Eigentum und Leben des Einzelnen durch einige Institutionen gemildert, über die wir bereits gehandelt haben, die 4 heiligen Monate, das Gast- und Asylrecht. Sonst ist das Ansehen des Stammes nach aussen der einzige Rückhalt. Wenige Stämme jedoch vermochten isolirt ihre Interessen stets zu wahren. Häufig war daher ein Bündnis mehrerer Stämme oder eine Eidgenossenschaft (*h*ilf s. Goldziher, Muh. Stud. I 63 ff) notwendig. Das war aber eigentlich nur eine Erweiterung des Stammesverbandes. Durch einen solchen *h*ilf entstanden daher bisweilen neue Stämme, indem die einzelnen Elemente ganz in demselben aufgingen; ein Beispiel dafür sind die Benû Tanûkh. Zahlreiche Stämme spalten sich andrerseits wieder; die Namen der einzelnen Gruppen verdrängen allmählich den Gesammtnamen, der nur noch eine historische Reminiscenz bleibt. Innerhalb des Stammes begründen berühmte Ahnen, Reichtum, Freigebigkeit und andere Tugenden eine gewisse Autorität. Der angesehenste Mann des Zeltlagers hiess in vorislâmischer Zeit nicht schêkh, sondern saijid[1]. Auch ist dies nicht ein Titel, mit dem er ständig benannt zu werden pflegt; man redet ihn einfach mit seinem Namen an. Das Königtum ist in Arabien eine fremde Pflanze. Das Reich der Sâsâniden und Byzanz verwandte zum Schutze seiner Grenzen Araberhäuptlinge, deren Macht es in seinem Interesse förderte; diese führen in erster Linie den Königstitel. Auch die türkische Regierung ist ähnliche Bündnisse mit Beduinenschêkhs eingegangen, denen sie für den Schutz ihrer Grenzdistrikte vor räuberischen Überfällen eine gewisse Summe zahlt[2]. Der saijid darf Niemanden im Stamme Be-

1) saijidu 'l-*h*aij s. al-*H*usain ibn *H*umâm: M. XIII 27.
2) s. z. B. B 7.

fehle erteilen, nur seiner Einsicht ordnet man sich unter, seinen Einfluss muss er durch Freigebigkeit und sein Ansehen dadurch wahren, dass er die grössten Repräsentationspflichten übernimmt. Im Namen des Stammes wird er nur dann handeln, wenn er sich mit demselben derselben Ansicht weiss und in wichtigen Angelegenheiten stets die Stammesversammlung, den maglis, befragen. Auswärts repräsentirte den Stamm gelegentlich ein nâṭiq, wenn man einer Vertretung bei einem Rechtshandel bedurfte; naturgemäss wählte man dazu einen guten Redner, wo es angebracht schien, einen Dichter; wenn der saijid selbst diese Eigenschaften besass, ging er auch selbst. Der Einzelne genoss eine geradezu ideale Freiheit. Die Gewalt wurde in der Wüste durch Übereinkunft ersetzt. Niemand existirte unter den Beduinen, der Strafen verhängen konnte. Sein Strafrecht hat der Islâm von Persern, Römern und Juden entlehnen müssen. Die Todesstrafe auf Abfall vom Glauben und wahrscheinlich auch die Prügelstrafe sind persisch, das Schuldgefängnis stammt aus dem römischen Recht. Kein Schiedsspruch einer Autorität ist ein Urteil, sondern nur ein Vorschlag zur Verständigung. Man respectirt Autoritäten und gewisse Gewohnheitsrechte, weil man bei dem sonst überall geltenden Recht des Stärkeren gar bald in die Lage kommen kann, an jene zu appelliren. Aber der mächtige Stamm schützt auch den Frevler. Wer aber dem Stamme zur Last fällt, ihm häufig Ungelegenheiten bereitet, ist nicht gerne gesehen. Der Stamm kann sich von ihm lossagen. Davor hütet man sich. Der Umstand, dass die Handlungsweise des Beduinen niemals direkt durch Furcht vor Strafe bestimmt wird, ist geeignet, bei ihm eine moralische Stärke zu entwickeln, die der Persönlichkeit des alten Beduinen einen besonderen Reiz verleiht. Er hat ein ideales Gut, seine Ehre (ʿirḍ), die nicht wie bei uns einen müheloseen Besitz des Durchschnittsmenschen darstellt, son-

dern ein Gut, das er rastlos zu mehren sucht, das ohne Anstrengung von seiner Seite verkümmert, dessen Befleckung durch einen boshaften Dichter ihn zur blutigen Vergeltung treibt. Diese männliche Selbstständigkeit hat jedenfalls auf der andern Seite ein geringeres religiöses Bedürfnis zur Folge gehabt; und es ist kein Zufall, dass gerade dasjenige semitische Volk den Begriff „Ehre“ in seiner Sprache hat, bei dem die Volksreligion eine verhältnismässig geringe Rolle spielte.

Anmerkungen.

Seite 10. A. Fischer Verbesserungen und Nachträge zu R. Geyers Aus b. *H*agar: ZDMG 49. Bd. 1895 S. 85—144 erschienen während des Druckes, sind aber noch, so weit es anging, für die Korrekturbogen verwertet.

14. Ich weiss wol, dass Fraenkel sûqa von sûq trennt (FAF 188); im Volksbewusstsein gehören beide natürlich zusammen, daher meine Übersetzung.

29. Über die Benennung der Dattel in ihren verschiedenen Reifestadien vrgl. Qazwînî II S. ۸۷. — Trüffelnsammelnde Jünglinge auch A*g* XIV S. 72.

30. Löwen von Khafîja erwähnt auch Rabî'a ibn Maqrûm: *H* 273. — Eine Höhle zuerst zu betreten, ist in Arabien nicht ungefährlich, weil Höhlen Schlupfwinkel für Raubtiere und Schlangen sind: JH 328, vrgl. auch S. 120. — Füchse vergraben sich als Verrat bahsch, das mit muql, der Frucht der Dômpalme, identificirt wird: DH 104, 9.

31. Auch ein anderer Schüler Socins, Dr. Stumme, übersetzt in seinen Tripolitanisch-tunisischen Beduinenliedern S. 100: „Ihre Stirn — so möchtest du schwören — sei der Neumond im Monat Schauwâl“ und bemerkt dazu: „Der Neumond leuchtet im Monat Schauwâl natürlich auch nicht anders als in den übrigen Monaten; es ist dies bloss ein Einfall des Reimes wegen (vrgl. S. [?] 489). Auch scheint mir der Neumond hier den Vollmond vertreten zu sollen, denn dieser ist gewöhnlich das Bild für die schimmernde Stirn des Mädchens.“ Keineswegs. Der hilâl des Schauwâl ist besonders herzerfreuend, weil er das Ende der beschwerlichen Fastenzeit anzeigt. Deshalb wird er häufig von den Dichtern erwähnt.

32. Über Heuschreckenragout (*g*athîma) s. ʿIqd III 380 unten.

34. Zu dem über Maʿadd Gesagten vrgl. Goldziher, Muh. Stud. I S. 90.

35. „als Schildbürgerstamm verspottete" ist nicht etwa dahin zu verstehen, dass er allgemein für einen solchen galt. Anm. 3. WR 87: „Der Kampf des Islam um die Herrschaft in Arabien war ein Kampf mit Mekka, mit dem Falle von Mekka war er entschieden, Arabien folgte nach" scheint mir doch den historischen Thatsachen Gewalt anzuthun. Nach dem Falle Mekkas folgte Arabien durchaus nicht nach, vielmehr kam es zur Schlacht von *H*onain, die sich für Mu*h*ammad anfangs sehr bedenklich gestaltete. Der beutereiche Sieg bei *H*unain dürfte auf die Beduinen einen grösseren Eindruck gemacht haben als der Übertritt Mekkas.

36. Ein Dichter des *T*aijstammes Nabhân verhöhnt in der *H*amâsa 650 den *T*aijstamm Thuʿal wegen seines Dialektes.

39. Bei dem Feldzug gegen Tabûk beabsichtigte der Prophet wahrscheinlich ursprünglich weiter ins Land der Romäer verzudringen.

42. Zu ʿâla vrgl. DH 123, 4.

46. Vrgl. *H*u*t*aia 27, 3.

47. Zum Vergleich der Haare mit Weintrauben vrgl. auch die Abbildung assyrischer Musiker bei Benzinger, Hebr. Arch. S. 109.

52. Häufig wurde der auf die Hand fallende Teil des Ärmels parfümirt: DH 110, 12; Aʿschâ m. 11.

53. Mädchen mit Perlen verglichen: Zuhair I 10, Qorân Sûre 56, 22. — ʿÂischa war neunjährig als sie die Gattin des Propheten wurde.

54. Wol nur eine Abkürzung der mit Umm zusammengesetzten Frauennamen ist wol das im Nesîb häufige ʿOmaima „Mütterchen" s. Del. 94.

57. Unzugänglich blieb mir: Th. W. Juynboll, Over het historische verband tusschen de mohammedaansche bruidsgave en het rechtskarakter van het oudarabische huwelijk (Leiden, E. J. Brill 1894).

60. Wâqidî 70ᵇ Wellh. 133: Eine Freigelassene des Thaqîfiten Scharîq beschnitt in Mekka die Mädchen.

63. Im Hebr. bezeichnet miqneh Besitz vorwiegend Horn- und Schafvieh.

65. Der Vergleich mit dem Blasebalg auch DH 123, 3.

72. Die Kamelin, welche die Brustkrankheit nu*h*âz hat, die nach M. XV 25 einen Karbunkel erzeugt, strauchelt nach DH 121, 3, so oft man sie aufrichtet. Nach Gauharî (LA) versteht man unter al-an*h*azân[1] die beiden Kamelkrankheiten nu*h*âz und qar*h*. Einer Kamelin, deren Rücken das Geschwür qar*h* bedeckt, hacken Raben den Höcker, nachdem die walîja entfernt ist: Lailâ al-Akhjalîja: *H* 711. Nach Qazwînî I 420 benutzt man dies als Heilverfahren; man jagt ein rückenwundes Kamel in die Wüste, wo sein verderbenes Fleisch durch Raben beseitigt wird. In einer sabäischen Inschrift (Mordtmann & Müller, Sabäische Denkmäler No. 1) bittet ein Araber die Gottheit seine Kamele vor Gliederkrankheit (badal) zu bewahren.

74. Palgrave II 93: „Kein Araber wird ein Pferd am Halse anbinden; ein Spannseil ersetzt den Halfter; und ein Hinterbein des Tieres ist um die Fessel mit einem leichten eisernen Ringe umgeben, der mit einem Verlegeschloss versehen ist und mit einer etwa 2 Fuss langen eisernen Kette zusammenhängt, an deren Ende sich ein Seil befindet, welches durch einen eisernen Pflock am Boden befestigt wird; dies ist die gewöhnliche Art."

75. Zu gargâr vrgl. assyr. gurgurru (Friedr. Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch S. 204) ferner Löw, Aram. Pflanzennamen No. 66 S. 92/3.

76. Vrgl. auch Polaks Persien II S. 113: Die Bügel rikâb sind breit, so dass sie den ganzen Fuss aufnehmen, an den Kanten scharf, weil sie zugleich als Sporen dienen.

86. Regen als Bild der Freigebigkeit: Zuhair XVIII 8; der Freigebige wird mit einem Meere verglichen: Zuhair XVII 29; seine Hände waren eine Wolke: Zuhair XV 30; vrgl. *H* 383 V. 5.

87. Über *H*âtim sind besonders A*g* XVI S. 96 ff und die Londoner Ausg. seines Dîwâns vom Jahre 1872 zu vergleichen.

88. Die 'Iqd III S. 380/1 aufgezählten Speisen der Beduinen sind, weil meist ohne Belegvers, zunächst ebensowenig wie Freytags unbelegtes Material für die vorislâmische Zeit zu verwerten. Sakhîna soll eine Speise der Qoraisch, aber nicht der Beduinen gewesen sein.

90. Anm. 2 vrgl. DH No. 161, No. 127, 11.

93. Das Fleisch nahm man aus dem Kessel mit einem eisernen Haken minschâl, den Imr. 55, 12 dem Adlerschnabel vergleicht.

94. Z. 7/8 vrgl. KB II S. 225.

95. Zum Ungezieferfressen vrgl. *H*âtims Dîwân, S. ٣٠ erste Erzählung.

101. Abbildung ägyptischer qullas im Führer durch die Ausstellung des Museums Erzherzog Rainer S. 185.

102. FAF 161 hält dauwam für Denominativ von mudâma, was mir unwahrscheinlich ist.

108. Vrgl. Goldziher, Muh. Stud. I S. 27 ff.

110. Zeile 8 „scheint", denn diese Verse werden von andern nicht auf einen Bettler, sondern auf einen Wolf gedeutet. Letzteres ist doch wol besser.

114. Zu der kleinen Statur des Jägers vrgl. ZDMG 49. Bd. 1895 S. 105.

120. Man grub um Löwen zu fangen eine Grube zubja: DH 133, 3; FE 251.

123. unten. Vrgl. Salama ibn al-Khurschub: M. IV 10, wo „mag er Sühne für ein Unrecht suchen oder Unrecht thun“, wie Thorbecke übersetzt, geradezu für Alle steht.

128. Die anstürmende Feindesschaar wird den ersten Flutwellen verglichen, die sich in einen ausgetrockneten Wâdî ergiessen (ʿathânînu sail: DH 131, 7). Vrgl. S. 23.

133. Vrgl. Heft I 69 II 96, MDh I 367.

144. *S*adâ scheint demnach als Infinitiv zu *s*adija dürsten zu gehören. Also überlebt den Gestorbenen nur sein Durst, der schon dem Lebenden Besorgnis einflösst. Vrgl. ausser den S. 142/3 erwähnten Belegen *H* 541 V. 5, 391, 399 V. 2, 410 V. 3, auch 375 V. 1.

147. Über Geld (nummî) vrgl. auch Nâbi*g*a XIV 6, FAF 196/7.

148. Möglicherweise ist A*g* XIX 75 für wikâ rikâ zu lesen vrgl. Maqdisî ۸۷ Z. 1.

149. Der Übersetzung Goldzihers (Muh. Stud. I 46) von Zuhair X 33 stimme ich nicht bei.

152. Über die Herstellung der Waffen im Einzelnen ist wiederum SchW zu vergleichen.

153. ʿarʿar wäre Wachholder; bei einigen südlichen Wachholderarten hebt Leunis, Synopsis hervor, dass ihr Holz zu Schnitzereien benutzt wurde, weil es den Holzwürmern und der Verwesung wenig ausgesetzt sei. — Trinkgefässe aus Palmwurzeln gab es nach dem Commentar zu DH 130, 2. — DH 157, 3 wird eine Gerberin erwähnt. Die Tränkung scheint das Leder auch gegen Wurmfrass zu schützen (ebend.).

154. Der Stock zum Schlagen der Wolle (vrgl. Rieger a. a. O. S. 2) heisst mi*t*raq: DH 134, 18. — Stricke aus Palmfasern vrgl. JH 963.

157. Dass unsere Volksmedizin gegen Kreuzotternbiss Betrinken anempfiehlt, beruht wahrscheinlich auf denselben Ursachen, da Alkohol die Herzthätigkeit beschleunigt. — Schon die Tiere lecken kranke Körperteile.

Index.

(Die arabischen Vokale wurden thunlichst auf a, i und u beschränkt.)

Druckfehler.

S. **11.** Anm. 2. Für S. 206/6 l. 205/6.
S. **75.** Für el-lebenu-'l-hagîn l. el-lebenu-'l-*h*aqîn.

F. W. Kunike, Greifswald.



